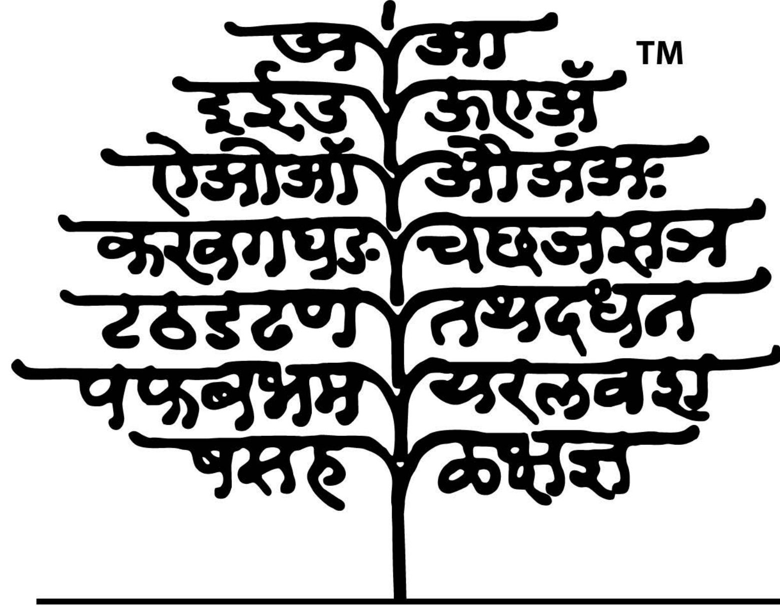
नवभारत

ऑगस्ट - २०१४





अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

छपाई, कागद वगैरेंच्या वाढलेल्या खर्चामुळे 'नवभारत' ची वार्षिक वर्गणी ऑक्टोबर २०१४ पासून रू. ४००/- इतकी करण्यात आलेली आहे. कृपया याची नोंद घ्यावी. वर्गणीदार आणि वाचक यांनी सहकार्य करावे अशी विनंती आहे.

वर्ष ६७। अंक १०। ऑगस्ट २०१४
श्रावण/भाद्रपद शके १९३६
वार्षिक वर्गणी ३०० रुपये
या अंकाची किंमत रु. २०/-

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संग्रहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा, या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

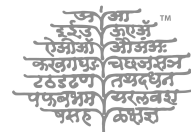
मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील, अशी काळजी घेतली जाईल.

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
नीता गायकवाड
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.

अनुक्रमणिका





नवभारत

ऑगस्ट २०१४

अनुक्रमणिका

माणसाचे गाणे गाणारा कवी

सुवर्णा पाटील

१५ जाने. २०१४ रोजी कवी नामदेव ढसाळांचे दीर्घ आजाराने निधन झाले. त्यांच्या निधनाची बातमी पेपरमध्ये वाचल्यानंतर त्यांच्याविषयीच्या अनेक आठवणींचा पट माझ्या डोळ्यांसमोर तरळला. मी पदवीचा अभ्यास करीत असताना आमच्या अभ्यासक्रमात नामदेव ढसाळांच्या 'गोलपिठा'मधील काही कवितांचा समावेश केला होता. त्या कवितांचा परीक्षेसाठी अभ्यास करण्याच्या निमित्ताने मला त्यांची पहिली ओळख झाली. त्या वेळी मला वाटायचे कसला हा कवी? काय त्याची भाषा? तेव्हा वाटायचे – जे जगले, अनुभवले, ते वास्तव मांडणे हे दलित साहित्याचे वैशिष्ट्य आहे. परंतु लगेचच त्यापाठोपाठ माझ्या अजाण मनात प्रश्न निर्माण व्हायचा की, त्यासाठी अशी भाषा वापरण्याची आवश्यकता आहे का? पण नंतर मात्र मात्र मला त्यांची अधिक ओळख होऊ लागली. साहित्याची जाण कदाचित प्रगल्भ झाली आणि मला माझ्या अनेक प्रश्नांची उत्तरे मिळाली. मला जाणवत गेले की, साहित्याच्या अनेक लक्षणांमध्ये सर्वांत महत्त्वाचे आणि शिरोधार्य लक्षण कोणते असेल ते म्हणजे भावना (रस). तिचा ज्या वेळी साहित्यात उत्कट अविष्कार होतो, तेव्हा ते साहित्य साहित्य असते. याचा अनुभव मला नामदेव ढसाळांच्या कवितेत हळूहळू येऊ लागला आणि मग त्यांच्या अनुभवविश्वाच्या प्रकटीकरणाचे माध्यम बनून आलेली भाषा जशी आहे तशीच असणे किती अपरिहार्य आहे, याची जाणीव झाली.

कवी नामदेव ढसाळांना ६४ वर्षांचे आयुष्य लाभले. त्यातील त्यांचा साहित्यक्षेत्रातील प्रवास हा ४० वर्षांचा. या काळात त्यांनी एकूण ९ कवितासंग्रह लिहिले. 'गोलपिठा' हा त्यांचा पहिला कवितासंग्रह १९७१ मध्ये प्रकाशित झाला. या संग्रहाने मराठी साहित्य वर्तुळात खूप मोठी खळबळ माजविली. त्यानंतर त्यांचे 'मूर्ख म्हाताऱ्याने डोंगर हलविले', 'प्रियदर्शनी : आमच्या इतिहासातील अपरिहार्य पात्र', 'तुझी इयत्ता कंची', 'खेळ', 'गांडूबगीचा', 'या सत्तेत जीव रमत नाही', 'मी मारले सूर्याच्या रथाचे सात घोडे', 'निर्वाणाअगोदरची पीडा' इ. कवितासंग्रह प्रकाशित झाले. याशिवाय त्यांच्या 'हाडकी हाडवळा' व 'निगेटिव्ह स्पेस' या दोन कादंबऱ्या आणि 'आंबेडकरी चळवळ', 'सोशॅलिस्ट आणि कम्युनिस्ट', 'बुद्ध धर्म : काही शेष प्रश्न' इ. पुस्तके प्रकाशित झाली आहेत.

नामदेव ढसाळांची कविता ही इतर दलित कवितांपेक्षा वेगळी आहे, याची आज मला पुरेपूर जाणीव झालेली आहे. बा. सी. मर्ढेकरांच्या कवितेने जसे रूढ अभिरुचीला हादरे देऊन आधुनिक, औद्योगिक व महानगरीय जीवनाचे वास्तव मांडले, तसेच ढसाळांची कविता सर्वसामान्य वाचकाला, विशेषत: माझ्यासारख्या सुखवस्तू पांढरपेशा वाचकाला, चक्रावून टाकणारी आहे. कारण ढसाळांच्या कवितेतील जग हे पांढरपेशा रसिक मनाच्या अनुभूतीच्या कक्षेपलीकडचे जग आहे. नाटकाच्या क्षेत्रात त्या वेळी बंडखोर नाटककार म्हणून ओळखले जाणारे विजय तेंडूलकर यांनी जेव्हा हा कवितासंग्रह प्रथम वाचला. तेव्हा त्यांच्याही मनात काही मूलभूत शंका उपस्थित झाल्या. ते ढसाळांना म्हणाले, "मला तुझे जग पाहायचं आहे. हसत त्यांनी ते दाखवण्याची तयारी दाखवली......." रात्रीच्या दोन-तीनपर्यंत ते जग पाहिल्यानंतर तेंडूलकर म्हणतात, "ते सर्वच मला उमगले असे नाही; पण मी आता ढसाळच्या कवितेच्या पुलावरून त्याचे जग समजून घेऊ लागलो आहे."[१] मीही आता अनेक समीक्षाग्रंथांच्या आधारे ढसाळांच्या कवितेच्या जवळ जाण्याचा प्रयत्न करीत असताना मला जाणवले की, त्यांची कविता ही माणसाचे गाणे गाणारी आहे.

ढसाळांच्या कवितेने ते जे जगले, अनुभवले; ते वेदना, क्रोध, विद्रोह, संताप, नकार यांच्यासह मांडले आहे. ढसाळांनी आपल्या कवितांतून ज्या आशयाची निर्मिती केली आहे, तो आशय लक्षणीय आहे. त्यांची ही

अनुक्रमणिका

पार्श्वभूमी महत्त्वाची आहे. ढसाळ आपल्या विकसनशील वयात मुंबईच्या महानगरीय अधोविश्वात अत्यंत तीव्रतेने जगले. संवेदनशीलता सतत जागी ठेवून त्यांनी त्या विश्वातली सगळी स्पंदनं तीव्रतेनं टिपली. या वेळी त्यांची चौकस बुद्धी, कुतूहल यांतून स्वतःच्या आयुष्याबद्दलचे, आजूबाजूच्या विश्वातले सगळे विसंवाद, सगळी विषमता जगण्यातली मूल्यहीन धडपड त्यांना प्रश्नांच्या जाळ्यात अडकवत होती. त्यांच्यासमोर मूलभूत प्रश्न निर्माण करीत होती. हे प्रश्न दिवसेंदिवस अधिकच जटिल होत होते, गुंतागुंत निर्माण करीत होते. कुठल्याही अस्सल साहित्याचा जन्म नेहमी अशा प्रश्नांमधून, साशंकतेतून होत असतो. एरवी निव्वळ वर्णनात्मकताच उरते. त्यात सर्जनाच्या शक्यता नसतात. ढसाळांची कविता त्यांच्या जीवनसंघर्षातून आलेली आहे. त्यांच्या कवितेतील जगात ते स्वतः जगलेले आहेत. त्याचा त्यांनी अनुभव घेतलेला आहे. म्हणूनच विजय तेंडूलकर 'गोलपिठा' च्या प्रस्तावनेत ढसाळांच्या जगाविषयी लिहितात, "मुंबईतील 'गोलपिठा' नावाने ओळखले जाणारे हे जग आहे. रात्रीच्या दिवसाचे, रिकाम्या किंवा जळून उरणाऱ्या मनुष्यदेहांचे, असोशी वाहणाऱ्या गटारांचे, गटाराशेजारी मरणाची थंडी निवारीत पोटाशी पाय मुडपून झोपणाऱ्या तरुण रोगी देहांचे, बेकारांचे, भिकाऱ्यांचे, खिसेकापूंचे, बैराग्याचे, दादांचे आणि भडक्यांचे, दर्ग्यांचे आणि क्रूसांचे, कुरकुरणाऱ्या पलंगालगतच्या पोपडे गेलेल्या भिंतींवरील देवांचे आणि राजेश खन्नांचे, गांजाच्या खाटल्याचे, त्याच खाटल्यावरल्या कोपऱ्यात झोपलेल्या गोजिरवाण्या मुलाचे, त्या मुलाला 'शरीफ' बनविण्याची महत्त्वाकांक्षा बाळगीत जवळच्या कुंटणखान्याची रखवाली करणाऱ्या क्षयरोगी बापाचे, हिजड्यांचे, हातभट्ट्यांचे, आध्यात्मिक कव्वाल्यांचे, तबकड्यांचे आणि कोणत्याही क्षणी पाण्याच्या भावाने वाहणाऱ्या ऊन चिकट रक्तांचे, वाफ ओकणाऱ्या पाणचट लालभडक चहाचे, स्मगलिंगचे, नागव्या चाकूचे, अफूचे."[२]

या जगाचे अनुभव व्यक्त करणारी ढसाळांची कविता मला अनपेक्षित, अभूतपूर्व अनुभव देणारी वाटली; पण नंतर नंतर मात्र तिच्यातल्या अनुभवांमध्ये जी चीड, जो संताप, जो उद्वेग व्यक्त झाला आहे, तो 'मूल्यवान' वाटू लागला. ढसाळांची कविता फार एकेरी, आततायी, विषम व कललेली नसून ती आपल्या मनाच्या जखमा निःसंकोचपणे उघड्या करून दाखविणारी आणि आजवर जे भोगले ते सांगता सांगता प्रस्थापित उलथून टाकण्याच्या पवित्र्यात उभी असलेली दिसली.

भारताला स्वातंत्र्य मिळाले, परंतु दलितांची अवस्था मात्र फारशी बदलली नाही. समाजातील सामाजिक व आर्थिक विषमता कायम राहिली. त्या विषमतेविरुद्धचा प्रक्षोभ ढसाळांच्या कवितेत दिसतो. केशवसुतांच्या कवितेप्रमाणे ढसाळांच्या कवितेला जे म्हणायचे आहे, ते दलित समाजाच्या मनात आहे. डॉ. आंबेडकर, फुले यांनी 'मानवत्वाची प्रतिष्ठा' हे सर्वश्रेष्ठ मूल्य मानले आणि दलितांचा मुक्तिलढा हा दलितांना माणूस म्हणून मानाने जगण्याचे हक्क प्राप्त करून देण्यासाठी होता. ढसाळ हे या मुक्तिलढ्यात सामील झालेले कवी म्हणून त्यांची भाषा लढ्याची. त्यांना हव्या असलेल्या 'माणसाची' कल्पना ते कवितेतून मांडतात. ढसाळांच्या कवितेत विधानात्मकता येते; पण ते विधान ठामपणे बुद्धीला व भावनांना आवाहन करते. ते म्हणतात,

"माणसाने पहिल्याप्रथम स्वतःला
पूर्ण अंशाने उद्ध्वस्त करून घ्यावे."

अर्थात हे आवाहन केवळ गोलपिठाच्या जगातील माणसांना नसून ते सुस्थिर, सुरक्षित जीवन जगणाऱ्या पांढरपेशांनाही आहे. कवी नामदेव ढसाळ माणुसकीची मूल्ये पायदळी तुडविणारी अर्थव्यवस्था, धर्मव्यवस्था नाकारतात. त्यांना दलित व दलितेत्तर असे विघटन मान्य नाही. शतकानुशतके नाकारणाऱ्या 'प्रस्थापिता'-विरुद्ध त्याचे मन विद्रोही बनते. शाळा, कॉलेज, विमान अड्डे हायड्रोजन बॉम्बने उडविण्याची भाषा बोलतें, म्हणून त्यांच्या कवितेतला 'संताप' नकारात्मक नाही. कारण "दलित साहित्य जेव्हा नाकारीत असते तेव्हा त्याने स्वीकारलेले असते ते चिरंतन मूल्य आणि ते म्हणजे माणसाचे महानत्व! या विश्वरचनेत 'माणूस' केंद्रस्थानी आहे. म्हणून कोणत्याही समाजव्यवस्थेत माणसाला माणूस म्हणून जगता आले पाहिजे."[३] आणि म्हणूनच पशुपातळीवरचे जगणे शतकानुशतके जगावे लागल्यामुळे ढसाळ आपल्या कवितेत संतापाने, त्वेषाने म्हणतात,

"माणसाने प्लेटो, आइन्स्टाइन, आर्किमिडीज,

सॉक्रेटिस, मार्क्स, अशोक, हिटलर बिटलर, कामू,
सार्त्र, काफ्का, बोदलेअर, रेम्बो, इझरा पाऊंड,
हापफिन्स, गटे, दोस्तोव्हस्की, मायकोव्हस्की,
मॅक्झीम गॉर्की, एडिसन मेडिसन, कालिदास,
तुकाराम, व्यास, शेक्सपिअर, ज्ञानेश्वर वगैरे वगैरेंना
त्यांच्या शब्दांसकट गटाराचे मेनहोल उघडून त्यात
सलंग, सडत ठेवावे."

अर्थात याचा अर्थ ढसाळांना काहीतरी नाहीसे करायचे आहे असे नाही, तर त्यातील वेदना व विद्रोह नीट समजून घेणे आवश्यक आहे. ढसाळांनी नकाराबरोबर स्वीकारले आहे ते माणसाचे गाणे, माणुसकीला महान मानणारे जग. 'माणसाने' या कवितेत 'स्वप्नं' व्यक्त करताना ते म्हणतात -

"नंतर उरल्यासुरल्यांनी कुणालाही गुलाम करू नये
लुटू नये ... आभाळाला आजोबा अन् जमिनीला
आजी मानून त्यांच्या कुशीत गुण्यागोविंदाने आनंदाने
राहावे..... चंद्रसूर्य फिके पडतील असे सचेत कार्य
करावे..... एक तीळ सर्वांनी करंडून खावा.....
माणसावरच सूक्त रचावे.... माणसांचेच गाणे गावे
माणसाने."

तसेच बऱ्याचदा ढसाळांची कविता वाङ्मयीन व सांस्कृतिक संस्कार नाकारते आहे, असे वाटते; परंतु त्यांची कविता नीटपणे समजून घेण्याचा प्रयत्न केल्यास जाणवते की, भारतीय संस्कृतीत मुरलेल्या अस्पृश्यतादी रोगांचे समूळ उच्चाटन करण्याची त्यांची इच्छा आहे. संस्कृतीला अवकळा आणणाऱ्या कल्पनाच त्यांना उद्ध्वस्त करावयाच्या आहेत. त्यामुळे त्यांची कविता शतकानुशतके अन्याय, छळ सहन करणाऱ्या समाजाच्या मनातील सर्व काही उलथून, झुगारून टाकण्याची प्रक्षोभक भाषा बोलते. पण ती भाषा पोकळ नाही. त्यामागे स्वातंत्र्य, समता, बंधुत्व व सामाजिक न्याय या मूल्यांचे तात्त्विक अधिष्ठान आहे. या संदर्भात विजय तेंडूलकर म्हणतात, "ही बडखोरी आत्म्याची आहे, कंठाळी नाही. बंडखोरीला – कवितेपुरते तरी – राजकीय रंग नाहीत. ती अधिक मूलभूत स्वरूपाची म्हणून अस्सल आहे"[४]

ढसाळांना बंडखोरीची ही प्रेरणा डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्या विचारातून मिळाली. बाबासाहेबांनी त्यांच्यातला 'माणूस' जागा केला. आंबेडकरांसमोर सर्वच दलित कवींचे मन नत होते. ढसाळ म्हणतात -

असा तू एकुलता एक आमच्या रथाचा सारथी
जो दिग्विजयी तंद्रेतून आमच्यात उतरतो...
नि आम्हाला शोषणातून सोडवतो
तो तू, तोच तू आमचा."

ढसाळांच्या कवितेतून त्यांना संपूर्ण क्रांतीचाही ध्यास लागलेला दिसतो. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरही जेव्हा दलितांचा भ्रमनिरास होतो, तेव्हा ढसाळ प्रतिक्रिया व्यक्त करताना म्हणतात, 'स्वातंत्र्यात माणूस निराश व्हतो.' स्वातंत्र्यातील दलितांच्या वाट्याला आलेली निराशा अतिशय कडवटपणे ते आपल्या 'निमित्त १५ ऑगस्ट ७१' या कवितेत बोलून दाखवतात. या देशात लोकशाही व शासनव्यवस्था असूनसुद्धा तिथे पिढ्यान् पिढ्या पिळवणूक होते आहे. त्याबद्दलच्या तिखट भावना ते आपल्या 'कॉम्रेड अर्थात १२ बलुतेदारांसाठी' या कवितेतून व्यक्त करतात. ढसाळांना 'शोषणमुक्त' समाज हवा आहे. त्यामुळे ते सामाजिक व आर्थिक विषमतांविरुद्ध लढा उभारतात. ते त्वेषाने म्हणतात -

"किती दिवस सोसायची ही घोर नाकेबंदी
मरेपर्यंत राहायचे का असेच युद्धकैदी ....
ती पहा रे ती पहा मातीची अस्मिता आभाळभर झालीय
माझ्याही आत्म्याने झिंदाबादची गर्जना केलीय
रक्तात पेटलेल्या अगणित सूर्यांनो
आता या शहराशहराला आग लावीत चला."

तसेच ढसाळ हे दलित कवी नाहीत हे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न अनेक लोक करतात. विजया राजाध्यक्ष म्हणतात की, "आपल्या अस्मितेची जाणीव झालेला कोणताही कवी एकटाच असतो, तो स्वगतेच करतो आणि तो कोणत्याही विशिष्ट जीवनाशी बांधलेला असत नाही."[५] नामदेव ढसाळांची कविताही स्वगतासारखीच आहे; पण या 'स्वगता'चा उगम माणूस म्हणून जगणे नाकारणाऱ्या समाजाच्या विरुद्ध उदयाला आलेल्या विद्रोहात आहे, शतकानुशतके भोगाव्या लागणाऱ्या वेदनेत आहे. म्हणून पांढरपेशांना निरुत्तर करणारे प्रश्न ढसाळांची कविता विचारीत राहते. ते म्हणतात,

"हे वाद्या! तू माणसालाच असे हीन केलेस

अनुक्रमणिका

तुला वेशीबाहेरला आक्रोश ऐकू आला नाही का?
पेटलेला माणूस दिसला नाही का?
उदासीनतेचा विराटपणा तुला स्पर्शला नाही का?
विजेचा लोळ वेशीची तटबंदी फोडून आत येतोय रे
सांग का देत नाहीस त्याला
कडाडून मायेचे आलिंगन?"

ढसाळांच्या कवितेचे सामर्थ्य तिच्या अ-दलित विशेषात नाही, तर ती दलित जाणिवेला आकार देते यात आहे. ती 'दलित' आहे, म्हणून तिच्या कलात्मक वैशिष्ट्यांना बाध येत नाही.

"जिवाचे नाव लवडा ठेवून जगणाऱ्यांनी
खुशाल जगावे......
मी तसा जगणार नाहीय."

या ओळींतून ढसाळांच्या निर्धाराबरोबर त्यांचा मानवत्वाच्या प्रतिष्ठेवरचा विश्वासही व्यक्त होतो. आता त्यांची कविता संघर्षाला सामोरी जाणारी, प्रस्थापित मूल्ये उधळून देणारी आणि माणूस म्हणून हक्क मिळवू पाहणारी लढाऊ कविता आहे.

ढसाळांच्या कवितेची भाषा ही त्यांच्या अनुभव-विश्वाशी संवादी आहे. एवढेच नाही, तर सगळ्यात महत्त्वाचे म्हणजे ही भाषा नेणिवेतून आलेली आहे. सगळ्याच अस्सल कवितांची भाषा नेणिवेतूनच येत असते. त्यासाठी अनुभवाचे सखोल आणि तीव्र चिंतनातून जाणे आवश्यक असते. अनुभवाचे असे आंतरिकीकरण झाले की शब्दांचे अपरिचित संघटन होते, आणि अबोध मनातून भाषा उसळून येते. अगदी अशाच पद्धतीने उत्कट भावनांना अभिव्यक्त करण्यासाठी ढसाळांची भाषा अबोध मनातून उसळून येते. ढसाळांच्या कवितेच्या भाषेविषयी बाळकृष्ण कवठेकर म्हणतात, "जखमेतून भळभळा वाहणाऱ्या रक्ताप्रमाणे किंवा भडकलेल्या आगीतून उडणाऱ्या ठिणग्यांप्रमाणे ढसाळांच्या कवितेच्या भाषेचे रूप आहे. विषाद आणि वेदना, भ्रमनिरास आणि क्रोध यांचे रंग भाषेने धारण केले आहेत. ती तीव्र धक्के देणारी, खिजणारी, शिव्या देणारी असली, तरी कृत्रिम वाटत नाही; आक्रस्ताळी, कर्कश, खोटी, प्रचारकी [illegible]"[६] एकूणच नामदेव ढसाळांची दृष्टी वास्तववादी असून आपल्या भोवतीच्या वास्तवाची भयानकता ते आपल्या कवितेतून व्यक्त करतात. नुसते 'गोलपिठा'तील जीवनाचे दाहक भान आणून देणे हे त्यांचे उद्दिष्ट नाही; तर 'माणूस' म्हणून जगण्याचा हक्क मिळवू पाहणाऱ्या समाजाच्या मनातला धुमसत राहिलेला अंगार त्यांना व्यक्त करावयाचा आहे.

संदर्भ :-

१. ढसाळ नामदेव, 'गोलपिठा' (प्रस्तावना), विजय तेंडूलकर, लोकवाङ्मयगृह, मुंबई, चौथी आवृत्ती, फेब्रु. २००७, पृ. ११.

२. तत्रैव, पृ. ११ व १२.

३. फडके भालचंद्र, 'दलित साहित्य : वेदना आणि विद्रोह' श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, तिसरी आवृत्ती, नोव्हें. २०००, पृ. १३९.

४. ढसाळ नामदेव, 'गोलपिठा' (प्रस्तावना), विजय तेंडूलकर, लोकवाङ्मयगृह, मुंबई, चौथी आवृत्ती, फेब्रु. २००७, पृ. १३.

५. फडके भालचंद्र, 'दलित साहित्य : वेदना आणि विद्रोह', श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे, तिसरी आवृत्ती, नोव्हें. २०००, पृ. १४३.

६. कवठेकर बाळकृष्ण, 'दलित साहित्य : एक आकलन', मेहता पब्लिशिंग हाऊस, पुणे, द्वितीय आवृत्ती, जुलै १९९६, पृ. २८.

☆☆☆

'मानववादाची विविध परिमाणे': प्रकरण पाचवे

'भौतिकवादी मानववाद'

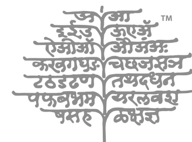
प्रतिभा कामत

भौतिक मानववाद म्हणजे मानवी व्यक्तिमत्त्वाचा अर्थ भौतिक तत्त्वांच्या आधारे लावण्याचा प्रयत्न. मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या अशा विश्लेषणात धर्म आणि निसर्गातीत तत्त्व ह्यांना स्थान नाही. त्याचप्रमाणे अमूर्त परिभाषेतील सत्ताशास्त्रीय चर्चा बौद्धिक दोष म्हणून बाद ठरविलेली आहे. भौतिकवादी दृष्टिकोणातून मानवी व्यक्तिमत्त्वाचे विश्लेषण करताना सामाजिक घटकांचे व्यक्तिमत्त्व-घडणीतील महत्त्व अधोरेखित केले गेले आहे.

भौतिकवादी मानववादावर भर देऊन विविध समस्यांची उकल करणाऱ्या विचारवंतांची एक मालिकाच पाश्चात्त्य वैचारिक इतिहासात निर्माण झालेली आढळते. त्यांपैकी ज्यांच्या विचाराचा व्यापक आणि सखोल ठसा विविध क्षेत्रांतील विचारवंतांवर पडलेला आजही जाणवतो, त्या व्यक्ती म्हणजे कार्ल मार्क्स, डॉ. फ्रॉइड आणि डॉ. वॉट्सन. अर्थात चार्ल्स डॉर्विन ह्यांच्या कार्याची नोंद न घेतल्यास फार मोठ्या वैचारिक योगदानाकडे दुर्लक्ष केले गेले असे होईल.

कार्ल मार्क्स आणि त्याच्या अनुयायांनी आपले तत्त्वज्ञान म्हणजे अस्सल मानववाद आहे, असे म्हणून ह्याआधीच्या तथाकथित मानववादी विश्लेषणात मानवी व्यक्तिमत्त्वाचे वास्तव स्वरूप लक्षात न घेता अमूर्त संकल्पनांवर भर दिलेला आहे, अशी टीका केली. मानवी व्यक्तिमत्त्वाचा गाभा जाणण्यासाठी वास्तव सामाजिक परिस्थिती लक्षात घेणे आवश्यक आहे. प्राचीन तत्त्ववेत्त्यांच्या पारलौकिक विषयांशी संबंधित चर्चेमुळे सामान्यांची दिशाभूल झाली आणि ऐहिक जीवनातील प्रगतीकडे त्यांचे दुर्लक्ष झाले. देव, धर्म ह्या गोष्टींवर फ्युअरबाख्, मार्क्स, लेनिन ह्यांनी कडक टीका केली आणि त्यातूनच मानवी व्यक्तिमत्त्वाला नवे संदर्भ उपलब्ध झाले. ह्या विचारवंतांनी बघितलेले स्वप्न वास्तवात का येऊ शकले नाही ह्याची कारणे आणि त्यांच्या विचारात लक्षात न घेतलेले काही मुद्दे ह्या गोष्टी स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहेत. परंतु विविध सामाजिक संस्थांच्या व्यवहारात आर्थिक संदर्भ हेच मार्गदर्शक आणि नियंत्रक घटक असतात, हा महत्त्वाचा मुद्दा त्यांनी प्रभावीपणे मांडला. धार्मिक संघटनाही ह्याला अपवाद नाहीत. अतीताचा शोध घेणाऱ्या ह्या संस्था हळूहळू सामर्थ्यशाली आर्थिक सत्ता बनल्या. ह्याच संघटनांनी सामान्यांची दिशाभूल करून पिळवणूक केली. मानवी जीवन म्हणजे अस्तित्वासाठीचा संघर्ष आहे आणि ह्या संघर्षात आर्थिक सत्ता हा महत्त्वाचा मुद्दा असल्याचे त्यांनी ठामपणे मांडले.

मानवी व्यक्तिमत्त्वाला एक नवे परिमाण देणारा आणखी एक विचारवंत म्हणजे डॉ. फ्रॉइड. मानसिक विकृतींनी पछाडलेल्या रुग्णांसाठी शोधून काढलेल्या उपचारपद्धतीवर आधारलेले मानसशास्त्र त्यांनी निरामय मानसिक जीवन जगणाऱ्या व्यक्तींनाही लागू केले. स्वप्नांचा अर्थ लावताना त्यांनी असा सिद्धान्त मांडला, की माणसाच्या अतृप्त आणि दबल्या गेलेल्या इच्छा स्वप्नांवाटे व्यक्त होतात. आपल्या मूलभूत इच्छांची पूर्ती होणे आवश्यक असते. सामाजिक नियंत्रणांमुळे त्या इच्छा व्यक्तीला दाबून टाकाव्या लागतात. फ्रॉइड यांनी दिलेल्या ह्या स्पष्टीकरणामुळे पारंपरिक पापपुण्याच्या कल्पना तपासून घेणे आवश्यक ठरले. 'अबोध मन' ह्या संकल्पनेचे महत्त्व विशद करताना त्यांनी बाह्य वर्तनावर ह्या अबोध मनाचे नियंत्रण असते, असा त्या काळात धक्कादायक वाटणारा सिद्धान्त मांडला. त्यांच्या 'अबोध मन' ह्या सिद्धान्ताचा क्रांतिकारक प्रभाव कला, साहित्य इ. अनेक क्षेत्रांवर पडलेला आढळतो. मानसिक विकृती ही समाजात रुजलेली असते, ह्या त्यांनी व्यक्त केलेल्या मतामुळे व्यक्तिमत्त्वाची घडण आणि समाजरचना ह्यांतील संबंधाचा पुनर्विचार करणे आवश्यक ठरले. मानवी वर्तनाचे स्पष्टीकरण त्यांनी नियतवादाच्या तत्त्वांना धरून केल्यामुळे मानसिक विकृतींची सामाजिक कारणे शोधणे हे कार्य





त्यांनी महत्त्वाचे मानले.

डॉ. वॉट्सन हे मानसशास्त्रज्ञ मानवी वर्तनाचे भौतिकवादी दृष्टिकोणातून समर्थन करणारे आणखी एक विचारवंत. मानसशास्त्राला विज्ञानाचा दर्जा मिळविण्यासाठी विज्ञानाची निरीक्षण-प्रयोग पद्धती स्वीकारणे आवश्यक आहे, हे मत त्यांनी १९१२ मध्ये दिलेल्या जाहीर व्याख्यानात स्पष्टपणे मांडले. मानसशास्त्राने जाणीव ह्या संकल्पनेचा पूर्णपणे त्याग करणे आवश्यक आहे. मानसशास्त्र हे वर्तनाचे शास्त्र आहे, मनाचे नव्हे. संपूर्ण मानवी वर्तनाचे स्पष्टीकरण 'उद्दीपक व प्रतिक्रियां'च्या भाषेत करणे शक्य आहे. मानवी व्यक्तिमत्त्वाच्या घडणीत सामाजिक परिस्थिती महत्त्वाचे कार्य करते. वर्तनवादी मानसशास्त्राचा विकास वैज्ञानिक पद्धतीच्या प्रभावाखाली झालेला आहे.

व्यापक विश्वाकडे आणि विशेषतः मानवी व्यक्तिमत्त्वाकडे भौतिकवादी दृष्टिकोणातून बघण्याची प्रवृत्ती आपणास ग्रीक तत्त्वचिंतकांमध्येही आढळते. डेमॉक्रिटस हे त्या संदर्भातील महत्त्वाचे नाव. एपिक्युरियन विचारवंतांचे विचारही मार्गदर्शक ठरावेत असेच आहेत. अणू हे संपूर्ण विश्वाचे मूलभूत घटक आहेत. ते भौतिक विश्वाचाच आविष्कार आहेत. देव अस्तित्वात असतीलही; पण ते मानवी जीवनात ढवळाढवळ करीत नाहीत. मानवी जीवनाबद्दल त्यांना आस्था असते असे समजण्याचे कारण नाही. माणसाला जन्मापूर्वी किंवा मृत्यूनंतर अस्तित्व नसते. भौतिकवादी विचारसरणीचे आविष्कार ग्रीक वैचारिक चिंतनात आढळत असले, तरी त्यांचा विकास मात्र होऊ शकला नाही.

विज्ञान आणि तंत्रज्ञान ह्यांनी केलेल्या विलक्षण प्रगतीमुळे प्रबोधनकाळापासून देव, धर्म आणि अतीताशी संबंधित सर्व कल्पनांवर विचारवंतांनी कडाडून हल्ला चढविला.

मार्क्स आणि फ्रॉइड ह्या दोनही विचारवंतांवर ज्यांचा गाढा प्रभाव होता, त्या लुड्विग फ्युअरवाख ह्यांच्या देव आणि धर्म ह्यांसंबंधीच्या संशयवादी विचारांचे विश्लेषण करताना गास्कीन ह्यांनी 'अंधश्रद्धेची विविधता' (Varieties of Unbelief) ह्या आपल्या पुस्तकात इ. स. पू. ५४० वर्षे होऊन गेलेल्या झेनोफेनस्चे विचार उद्धृत केलेले आहेत. झेनोफेनस् असे म्हणतो की, बैल आणि घोडे ह्यांना हात असते आणि त्यांना माणसांप्रमाणे हातांनी प्रतिकृती करता आल्या असत्या, तर बैलांनी देवांचे चित्र बैलांप्रमाणे आणि घोड्यांनी घोड्यांप्रमाणे काढले असते. इतरही प्राण्यांनी स्वतःच्या स्वरूपाप्रमाणेच देव चितारला असता. फ्युअरवाख हे भौतिकवादी विचारवंत होते. 'ख्रिश्चन धर्माचे सार' ह्या १८४१ साली लिहिलेल्या ग्रंथात त्यांनी असे म्हटलेले आहे, की ख्रिश्चन धर्मात माणसाचा स्वतःशी किंवा स्वतःच्या वैयक्तिक स्वरूपाहून वेगळ्या अशा 'स्व'शी असलेला संबंध शोधण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. ख्रिश्चन धर्मातील देव म्हणजे माणूसच आहे. परंतु देव मानलेला हा माणूस अधिक शुद्ध आहे. तो साधारण माणसाच्या मर्यादांतून, दोषांतून मुक्त असून वस्तुनिष्ठ आहे. देवाचे सर्व गुण हे माणसाचे परिपूर्ण अवस्थेतील गुण आहेत.

मार्क्स आणि लेनिन हे फ्युअरवाखच्या विचारांनी प्रभावित झालेले होते, तरी फ्युअरवाखचे विचार अमूर्त आहेत अशी टीकाही त्यांनी केली. कोणत्याही धर्माचे अस्तित्वच मार्क्सला मान्य नव्हते.

मार्क्सवादी विचार हेच खऱ्या अर्थाने मानववादी विचार आहेत, असा दावा मार्क्सचे अनुयायी करतात. पेट्रोस्यान ह्यांनी 'मानववाद' ह्या पुस्तकात ह्याचे अतिशय प्रभावीपणे विश्लेषण केलेले आढळते. ह्यात मार्क्स आणि लेनिन ह्यांच्या विचारांची अतिशय स्पष्ट मांडणी केलेली आहे.

मार्क्सच्या मते धर्म (देव) माणसाची निर्मिती करीत नाही. माणूस धर्माची (देवाची) निर्मिती करतो. माणूस ह्या जगाच्या बाहेर भटकणारा प्राणी नाही. तो एखाद्या राष्ट्राचा, समाजाचा, ह्या जगाचाच एक घटक असतो. माणूस हा ह्या वस्तुनिष्ठ जगात रुजलेलेच एक वास्तव आहे, ह्या मुद्द्यावर मार्क्सने वारंवार भर दिलेला आहे.

पेट्रोस्यान ह्यांनी स्पष्ट केल्याप्रमाणे मार्क्स-लेनिन ह्यांनी 'मानववाद' अशा विशिष्ट समस्येवर काहीही लिखाण केलेले नाही, हे खरे आहे. त्यांचा मुख्य उद्देश साम्यवादाचे समर्थन करणे हा होता. परंतु साम्यवादाचे आगमन झाल्यामुळे माणसाचा सर्वांगीण विकास, त्याचे

सुख आणि कल्याण ह्या गोष्टी साध्य होतील हे आपले मत स्पष्ट करताना त्यांनी केलेले विश्लेषण हे मानववादाला पोषकच नव्हे, तर मानववादी विचाराचा पुरस्कार करणारे आहे, असेच आढळते.

मार्क्स-लेनिनच्या अनुयायांच्या मते सामान्य माणसांचे विचार, त्यांच्या आशा-आकांक्षा ह्यांसंबंधीची आस्था हाच मानववादाचा केंद्रबिंदू आहे. प्राचीन काळापासून वेगवेगळ्या थोर तत्त्ववेत्त्यांनी माणसांचा विचार करताना त्यांचे सामाजिक, सांस्कृतिक संदर्भ लक्षात घेतले नाहीत. त्यांनी देव आणि धर्म ह्यांचे केलेले विश्लेषणही सामाजिक संदर्भ लक्षात न घेता केलेले आहे आणि त्यामुळेच ते भुसभुशीत पायावर आधारलेले आढळते. फ्युअरबाखने धर्माला, धर्माच्या उगमाला सामाजिक संदर्भ दिला.

फ्युअरबाखने धर्मावर केलेली कडक टीका मार्क्सने उचलून धरली आणि 'धर्म ही अफूची गोळी अहे' असे मत व्यक्त केले. निरीश्वरवादी लोक आजही मार्क्सचे हे विधान घोषवाक्यासारखे वापरतात. धर्म हा येथे दुःख वाट्याला आले तरी परलोकात सुख मिळेल ही आशा दाखवून अफूसारखी माणसाची विचारशक्ती बधिर करतो. हा विचार म्हणजे लोकांच्या मनात निर्माण केलेला भ्रम आहे. लोकांचा भ्रमनिरास करणे महत्त्वाचे आहेच; परंतु हा भ्रम निर्माण होण्याची गरज ज्यामुळे निर्माण झाली ती परिस्थिती नष्ट करणे हे अधिक महत्त्वाचे कार्य आहे.

आपल्या अर्थशास्त्रीय आणि राजकीय लिखाणात मार्क्सने एकूण मानवी समस्यांचा विस्तृतपणे धांडोळा घेण्याचा प्रयत्न केलेला आढळतो. हेगेलच्या परात्मतेच्या संकल्पनेला त्याने भौतिक स्वरूप दिले. ह्या संकल्पनेच्या साहाय्याने भांडवलशाही समाजरचनेतील माणसाच्या परात्मतेचे विश्लेषण मार्क्सने अतिशय प्रभावीपणे केलेले आहे. भांडवलशाही समाजरचनेने माणसाचे माणूसपण हिरावून घेतले आणि त्याला एक वस्तू बनवून टाकले.

माणसाच्या सद्यःस्थितीचे विश्लेषण करताना सामाजिक संदर्भ हा अत्यंत महत्त्वाचा आहे हे मार्क्सने पुनःपुन्हा सांगितले. भांडवलशाही समाजरचनेत माणसाला आपल्या अंगभूत गुणांचा आविष्कार करण्याचे स्वातंत्र्य नाही. द्रव्याच्या ठिकाणी जणू दैवी शक्तीच निर्माण झालेली आहे. मानवी भावनांचे विकृतीकरण होऊन त्यांना द्रव्याचे गुलाम केले गेले आहे. माणसाचे माणूसपणच हरवले आहे.

मार्क्सच्या मते व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचा विचार संपूर्ण कष्टकरी वर्गाच्या स्वातंत्र्यापासून वेगळा करता येत नाही. सामाजिक आणि आर्थिक संबंधाचे महत्त्व विशद करतानाच मार्क्सने पारंपरिक, व्यक्तिवादावर भर देणाऱ्या, अमूर्त अशा तत्त्वज्ञानीय सिद्धान्तावर टीका केलेली आहे. त्याच्या मते मध्यमवर्गीय उदारपणा, पोकळ भावनाविवशता, करुणा इ. मानवतावादाशी जोडल्या गेलेल्या गोष्टीही त्याज्य आहेत. मार्क्सच्या अनुयायांचा असा दावा आहे की, व्यक्तीच्या समस्या, त्याचे स्वातंत्र्य, त्याचे सुख इ. गोष्टी धार्मिक पार्श्वभूमीपासून अलग करून त्यांचा स्वतंत्रपणे विचार करणारा मार्क्स हा पहिला विचारवंत आहे. त्यांच्या मते समता, स्वातंत्र्य शुभ-अशुभ, न्याय-अन्याय ह्यांची संदर्भहीन अमूर्त स्वरूपाची चर्चा करणे ही आत्मवंचना आहे.

मार्क्सवादात ज्याप्रमाणे धर्मावर टीका केलेली आहे, त्याचप्रमाणे त्या काळी जर्मनीत लोकप्रिय असलेल्या चैतन्यवादावरही टीका केलेली आहे. आत्म्याचे अवडंबर माजविणाऱ्या ह्या मंडळींनी भौतिक सुखांना नगण्य मानले. प्राचीन काळातील भौतिकवाद्यांनी माणूस हा आजूबाजूच्या परिस्थितीची निर्मिती आहे, असे मत मांडले; परंतु त्यात परिवर्तन करण्याची क्षमता असलेल्या माणसाच्या सृजनशीलतेकडे दुर्लक्ष केले. कोणत्याही प्रकारच्या गूढवादी विचाराला किंवा दैववादाला मार्क्सवादात स्थान नाही.

माणसाला सुखी करणे म्हणजे त्याच्यावर दया, करुणा, उपकार ह्या गोष्टींचा वर्षाव करणे नव्हे.

मानवतावादी दृष्टिकोणातून मदत करणाऱ्या माणसाच्या मनात उपकारकर्त्याची भावना असते. ह्यात मानवाच्या प्रतिष्ठेला धक्का पोचतो. 'वैश्विक प्रेम', 'वैश्विक बंधुत्व' ह्या घोषवाक्यांच्या स्वरूपाच्या अमूर्त मानवतावादी कल्पना कष्टकरी लोकांना परिचित आहेत. उच्चभ्रू अशा आधुनिक भांडवलदारांनी पोकळ मानवतावादाचा आधार घेऊन आपली उपकारकर्त्याची प्रतिमा कामगारांच्या मनात निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

मार्क्सवादात विज्ञान आणि तंत्रज्ञान ह्यांचे महत्त्व मान्य केलेले आहे. परंतु विज्ञान आणि तंत्रज्ञान स्वभावतःच मूल्यनिरपेक्ष असते. तंत्रज्ञानावर उभारलेल्या औद्योगिक, भांडवलशाही समाजात कामगारवर्गाची पिळवणूक केली जाते. मार्क्सवादात रंगविल्या गेलेल्या सुखी समाजात कामगारवर्ग हाच मालक बनेल आणि ताठ मानेने जगण्याचा प्रयत्न करील.

मार्क्सचे हे स्वप्न खरे का होऊ शकले नाही, हा अभ्यासाचा एक स्वतंत्र विषय आहे. परंतु हे स्वप्न प्रत्यक्षात आणू पाहणाऱ्या रशियाची छकले झाली, हा काही भांडवलशाहीचा विजय नव्हे.

मार्क्सवादाने मानवाच्या प्रतिष्ठेचा वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोणातून अभ्यास करून मानववादाला एक नवे परिमाण प्राप्त करून दिले हे निश्चित.

डॉ. फ्रॉइड ह्यांनी मानवी व्यक्तिमत्त्व आणि समाज ह्यांमधील संबंधाचा एका वेगळ्या दृष्टिकोणातून विचार करून मांडलेला सिद्धान्त क्रांतिकारकच ठरला. व्यवसायाने डॉक्टर असणाऱ्या फ्रॉइडकडे अनेक रुग्ण विविध अनारोग्याच्या तक्रारी घेऊन येत. परंतु ह्या तक्रारींशी संबंधित कोणताच शारीरिक दोष त्यांच्यात आढळत नसे. ह्या संदर्भात केलेल्या अभ्यासातून समाजाचे व्यक्तिमत्त्वघडणीतील कार्य त्यांनी स्पष्टपणे मांडले.

नियतवादावर त्यांचा विश्वास होता आणि म्हणूनच कार्यकारणभावाच्या आधारे त्यांनी आपले सिद्धान्त मांडले. ज्याप्रमाणे निसर्गातील प्रत्येक घटनेमागे काही कारण असते, त्याचप्रमाणे मानवी घटना हीसुद्धा कोणत्यातरी कारणाने घडून आलेले कार्य असते. केवळ अपघाताने किंवा इच्छास्वातंत्र्य मानल्यामुळे कोणतीच घटना घडत नाही. प्रत्येक मानसिक घटनेमागे काही हेतू असतो. परंतु ह्या हेतूची जाणीव अनेकदा त्या व्यक्तीलाही नसते. विशेषतः मनोरुग्णांच्या बाबतीत हे प्रकर्षाने जाणवते. अशा वेळी ह्या अज्ञात हेतूचा शोध घेतल्यास मानसिक व्याधीतून बाहेर पडण्यास रुग्णास मदत करणे शक्य होते. अशा दृष्टिकोणातूनच डॉ. फ्रॉइड ह्यांनी 'अबोध मत' ही एक पारंपरिक विचारप्रवाहाला धक्का देणारी क्रांतिकारक कल्पना पुढे मांडली. अबोध मनाविषयीच्या त्यांनी मांडलेल्या अतिशय व्यापक अशा ह्या सिद्धान्ताचा पाया चार्कोट आणि ब्रुअर ह्यांनी आधीच घातलेला होता.

मनोरुग्णांवर उपचार करीत असताना त्यांनी संमोहन विद्येचा प्रयोग केला. संमोहनविद्येचा उपयोग मनोरुग्णांवर उपचार करण्यासाठी अतिशय यशस्वी ठरतो, हे पॅरिस संप्रदायातील डॉ. चार्कोट ह्यांच्या मार्गदर्शनाखाली काम करताना त्यांच्या लक्षात आले. ह्या उपचारपद्धतीविषयी अधिक ज्ञान त्यांना आपले मित्र डॉ. ब्रुअर ह्यांच्याकडून मिळाले.

ह्या प्रयोगातून त्यांना असे आढळले की, संमोहन विद्येच्या प्रभावाखाली असलेल्या रुग्णाला ज्या घटनांमुळे, अनुभवांमुळे नैराश्य आले त्या घटना, ते अनुभव स्पष्टपणे आठवतात. अशा अनुभवांना संमोहनामुळे उजाळा मिळतो. हे अनुभव व्यक्त केल्यानंतर त्याच्या व्याधीची लक्षणे हळूहळू कमी होऊ लागतात.

हे प्रयोग करीत असताना डॉ. फ्रॉइड ह्यांच्या लक्षात आणखी एक गोष्ट आली की, संमोहनाच्या प्रभावातून बाहेर पडल्यानंतर रूग्णाला संमोहनावस्थेतील अनुभवांचे पूर्ण विस्मरण झालेले असते. परंतु पुन्हा संमोहनावस्थेत गेल्यानंतर त्या स्मृती जागृत होतात. ह्या निरीक्षणातून डॉ. फ्रॉइड ह्यांनी काढलेला निष्कर्ष असा की, मनःपटलावर उमटलेल्या गोष्टी पूर्णपणे नष्ट कधीच होत नाहीत. मनात रेंगाळणाऱ्या ह्या गोष्टींना संमोहनाच्या साहाय्याने पूर्ण जाणिवेच्या स्तरावर आणणेही शक्य आहे. पण ह्या प्रयत्नांशिवाय आपल्या स्मृतीत हे अनुभव जागृतावस्थेत का राहू शकत नाहीत, ह्या प्रश्नाचे उत्तर शोधीत असतानाच पूर्वी होऊन गेलेल्या मानसशास्त्रज्ञांनीही जिचा उल्लेख केलेला होता ती 'अबोध मन' ही संकल्पना, त्यासंबंधीचा एक सुसंगत सिद्धान्तच त्यांनी प्रभावीपणे मांडला.

अबोध मनात अतृप्त इच्छा गाडल्या गेलेल्या असतात. माणूस हा विशिष्ट शरीररचना असलेला, विशिष्ट मूलभूत शारीरिक गरजा असलेला प्राणी आहे. त्या मूलभूत गरजांची तृप्ती होणे हे व्यक्तीच्या निकोप वाढीसाठी आवश्यक आहे. परंतु कुटुंब, धर्म, नीती, संस्कृती ह्या गोंडस नावांनी अनेक नियंत्रणे व्यक्तीवर अशा पद्धतीने घातली जातात की ह्या गरजांची, इच्छांची तृप्ती न होता त्या दडपल्या जातात. ह्या सर्व मूलभूत गरजांचा उल्लेख त्याने 'सेक्स' ह्या संकल्पनेने केला. ह्या अतृप्त, दडपल्या

गेलेल्या इच्छांमुळेच मानसिक विकृती निर्माण होतात. निकोप इच्छापूर्ती झाल्यास मानसिक विकृती निर्माण होत नाहीत, हा त्यांचा मूलभूत सिद्धान्त.

ह्या अबोध मनात दडपलेल्या अतृप्त इच्छा कमी-जास्त प्रमाणात अभिव्यक्तीचा मार्ग शोधत असतात. अभिव्यक्तीचे हे मार्ग अनेकदा समाजमान्य नसतात आणि म्हणून अशा व्यक्तींना विकृत म्हटले जाते. परंतु डॉ. फ्रॉइड ह्यांच्या मते निकोप व्यक्ती आणि विकृत व्यक्ती ह्यांमध्ये मूलभूत भेद नाही. निकोप व्यक्तींच्या वर्तनातही विकृतावस्थेचे आविष्कार कमीअधिक प्रमाणात आढळतात. आपल्या ह्या मतानुसार त्यांनी स्वप्न, बोलण्यातील व लिहिण्यातील दोष, विस्मृती इ. सर्व आविष्कारांचे स्पष्टीकरण कार्यकारणभावाच्या आधारे केले. ज्याप्रमाणे स्वप्न हे अतृप्त इच्छांची पूर्ती असते, त्याचप्रमाणे वर्तनातील हे दोषही दैनंदिन व्यवहारात सामाजिक दडपणांमुळे व्यक्त होऊ न शकणाऱ्या इच्छांची अभिव्यक्ती असते. "दैनंदिन जीवनातील मानसिक विकृती" ह्या आपल्या पुस्तकात त्यांनी आपल्या ह्या सिद्धान्ताचे स्पष्टीकरण केलेले आहे. निकोप आणि विकृत अशा दोनही प्रकारच्या लोकांत बोधावस्थेतील मन आणि अबोध मन ह्यांत संघर्ष चाललेला असतो. ज्या व्यक्तींच्या बाबतीत हा संघर्ष तीव्र स्वरूपाचा असतो आणि जो त्यांच्या वर्तनातून व्यक्त होतो, अशांवर 'विकृत' असा शिक्का मारला जातो. इतर लोक आपल्या विकृतीकडे झुकणाऱ्या लक्षणांवर काबू मिळविण्याचा प्रयत्न करून जीवन व्यतीत करतात.

'सभ्यता (संस्कृती) आणि तिच्यातील असंतुष्टता' (१९३०), 'टोटेम अँड टॅबू' (१९५२), 'मोझेस आणि एकेश्वरवाद' (१९४९) ह्या आपल्या पुस्तकांमधून डॉ. फ्रॉइड ह्यांनी धर्म, संस्कृती, समाज ह्यांतील परस्परसंबंधांचे विश्लेषण केलेले आहे.

आपला सिद्धान्त हा बव्हंशी मिथकात्मक-चिंतनात्मक-स्वरूपाचा आहे, हे त्यांनी आइनस्टाइनशी झालेल्या पत्रव्यवहारात मान्य केलेले आहे. परंतु वैज्ञानिक संशोधनातही मिथकात्मक - चिंतनात्मक - वैचारिक पायावर अनेक सिद्धान्त उभे केलेले असतात, असे मतही त्यांनी व्यक्त केले.

नंतरच्या कालखंडात फ्रॉइडनी मांडलेला मूलभूत इच्छांच्या/गरजांच्या पूर्तीचा सिद्धान्त अनेकांनी मान्य केलेला असला, तरी मानवी स्वभाव निश्चितपणे एकाच सार्वत्रिक स्वरूपाचा असतो, हे फ्रॉइड यांचे मत त्यांनी नाकारले. ह्या मूलभूत गरजांची तीव्रता आणि त्यांची तृप्ती ही विशिष्ट संस्कृतीवर, समाजजीवनावर अवलंबून असते. फ्रॉइडनी केले तसे जीवशास्त्राच्या आधारे संपूर्ण मानवी व्यक्तिमत्त्वाचे स्पष्टीकरण करणे चुकीचे आहे. मानवी व्यक्तिमत्त्व ही संस्कृतीची निर्मिती असते. सांस्कृतिक संदर्भ लक्षात न घेतल्यास माणसाच्या वासना, चिंता, आकांक्षा ह्यांचे पुरेसे आकलन होणे शक्य नाही. मानववंशशास्त्र, सामाजिक मानसशास्त्र ह्या नव्याने उदयास येणाऱ्या ज्ञानशाखांमुळे मानवी व्यक्तिमत्त्वाकडे बघण्याचा एक नवा दृष्टिकोण मिळाला. माणसाचे मानसिक व्यवहार समजण्यासाठी जीवशास्त्रापेक्षा समाजशास्त्र अधिक उपयुक्त मानले जाऊ लागले. सांस्कृतिक सापेक्षतावादामुळे व्यक्तिमत्त्वांतील वैविध्य स्पष्ट करणे सोपे झाले.

फ्रॉइड ह्यांच्या सिद्धान्तात अनेक उणिवा होत्या हे खरे; परंतु त्यांनी मांडलेल्या अबोध मनाच्या सिद्धान्तामुळे माणसाच्या बाह्य वर्तनाचा अधिक सखोल, दृश्य आविष्कारांहून भिन्न अर्थ शोधण्याची प्रवृत्ती वाढीला लागली. 'पाप' आणि 'सद्‌गुण' ह्यांऐवजी 'रोग' आणि 'आरोग्य' ह्या संकल्पना अधिक अर्थपूर्ण मानल्या जाऊ लागल्या.

सांस्कृतिक सापेक्षतेचे व्यक्तिमत्त्वघडणीतील महत्त्व अधोरेखित करून तार्किक निष्कर्ष गाठण्याचे व त्यातून एक नवा मानसशास्त्रीय सिद्धान्त मांडण्याचे कार्य करणारी मंडळी म्हणजे वर्तनवादी मानसशास्त्रज्ञ. डॉ. वॉटसन हे ह्या नव्या संप्रदायाचे अध्वर्यू होते.

डॉ. वॉटसन हे विज्ञानाच्या वस्तुनिष्ठ पद्धतीने भारावून गेलेले होते. विज्ञानात फक्त निरीक्षणाचा विषय होऊ शकणाऱ्या गोष्टींचाच अभ्यास होतो. म्हणूनच मानसशास्त्राचा विषय मन नव्हे (कारण ते निरीक्षणाचा विषय होऊ शकत नाही.), तर वर्तन आहे. मानसशास्त्रातून केवळ 'मन' ही संकल्पनाच नव्हे तर जाणीव, मानसिक

अवस्था ह्या संकल्पनाही बाद करणे आवश्यक आहे. आपले हे मत डॉ. वॉटसन ह्यांनी १९१४ साली लिहिलेल्या 'वर्तन' ह्या पुस्तकात नमूद केलेले आहे. निरीक्षणप्रयोग पद्धतीने केलेला वर्तनाचा हा अभ्यास प्राकृतिक शास्त्राचाच एक भाग आहे. इतर प्राण्यांचा ज्याप्रमाणे जाणीव बाद ठरवून वस्तुनिष्ठ पद्धतीने अभ्यास केला जातो, त्याप्रमाणे माणसांचा अभ्यास करणे योग्य आहे असा वर्तनवाद्यांचा दावा आहे. मन ही संकल्पनाच रद्दबातल ठरविल्यामुळे मन आणि शरीर ह्यांतील संबंधाची पारंपरिक तत्त्ववेत्त्यांनी केलेली चर्चाही अर्थशून्य ठरते.

मानवी वर्तनाचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी कोणत्याही जन्मजात प्रेरणा स्वीकारण्याची आवश्यकता नाही. माणसाचे वर्तन म्हणजे बाह्य परिस्थितीतील विविध घटकांना दिलेली प्रतिक्रिया. आपल्या सिद्धान्ताविषयी डॉ. वॉटसन ह्यांना एवढा आत्मविश्वास होता की, त्यांचे अनेक संदर्भांत उद्धृत केलेले मत थोडेसे धक्कादायक वाटेल अशा पद्धतीने त्यांनी व्यक्त केले. मला नवजात बालके आणि योग्य परिस्थिती उपलब्ध करून दिल्यास मी हवे ते व्यक्तिमत्त्व (भिकारी, डॉक्टर, शास्त्रज्ञ इ. पैकी कोणतेही) निर्माण करू शकतो, असे एक आव्हानात्मक निवेदन त्याने स्वीकारलेल्या नियतवादाचाच आविष्कार आहे.

माणसाचे जन्मजात प्रवृत्तीतून विकसित होणारे निश्चित असे स्वरूप नाही, हे मत त्या काळात चर्चेत असलेल्या सापेक्षतावादाशी सुसंगत असेच आहे.

विचार करणे म्हणजे अव्यक्त बोलणे हे वॉटसनचे मतही मानसिक घडामोडीतील एका महत्त्वाच्या अंगावर प्रकाश टाकणारे आहे. भाषा हे आपल्या वैचारिक प्रक्रियेचे माध्यम आहे. त्यामुळेच सर्वसामान्य माणसाला हे मत स्वीकारार्ह वाटावे, असे आहे. विचार करणे म्हणजे शारीरिक निष्क्रियता नव्हे. आम्ही संपूर्ण शरीराच्या माध्यमातून विचार करतो. लहान मुलांच्या वर्तनाचे निरीक्षण केल्यास त्यांचे विचार हे प्रकट स्वरूपाचेच असतात, असे आढळते. विचार करण्याच्या प्रक्रियेचे त्यांनी केलेले स्पष्टीकरण प्राथमिक स्वरूपाची विचार-प्रक्रिया समजून घेण्यासाठी उपयुक्त असले, तरी उच्चस्तरीय गुंतागुंतीचे मानसिक व्यवहारांचे आकलन ह्या स्पष्टीकरणामुळे होत नाही.

वॉटसन यांच्या विचारसरणीच्या अनुषंगाने मानसशास्त्रज्ञांनी मानवी वर्तनाचे यांत्रिकी स्पष्टीकरण प्रेरक (उद्दीपक)-प्रतिक्रिया ह्या सिद्धान्ताच्या साहाय्याने करण्याचा प्रयत्न केला. पॅव्हलॉव्ह ह्यांचे 'शिकणे' ही मानसिक प्रक्रिया जाणून घेण्यासाठी केलेले नियंत्रित प्रतिक्रियेचे प्रयोग खूपच गाजले आणि प्राण्यांवर केलेल्या ह्या प्रयोगांमुळे प्राथमिक अवस्थेतील मानवाच्या शिकण्याच्या प्रक्रियेचे स्वरूप समजण्यास बरीच मदत झाली. शिकण्याची प्रक्रिया ही प्रयत्न-प्रमाद पद्धतीतून होत असते, ह्या सिद्धान्तामुळे मानवाच्या शिकण्याच्या प्रक्रियेचे मूलभूत स्वरूप उकलणे सोपे झाले.

अर्थात हे सर्वच विचारवंत स्वतःला वर्तनवादी म्हणवून घेत नव्हते. परंतु 'अंतर्निरीक्षण' ही संकल्पना बाद ठरवून 'वस्तुनिष्ठ', व नैसर्गिक ह्या संकल्पनांचा त्यांनी आपल्या सिद्धान्तांमध्ये उपयोग केला.

वर्तनवादाशी संबंधित असलेले महत्त्वाचे मानसशास्त्रज्ञ म्हणजे बी. एफ्. स्किनर हे होत. मानवी वर्तनातील परिस्थितीचे महत्त्व विशद करताना त्यांनी नीतिशास्त्रज्ञांसमोर एक महत्त्वाची भूमिका उभी केलेली आहे. नैतिक उत्तरदायित्वाचे स्पष्टीकरण ही नीतिशास्त्रातील एक महत्त्वाची समस्या आहे. स्किनर ह्यांनी असंदिग्धपणे आपले असे मत मांडले की, माणसाचे कर्तृत्व आणि उत्तरदायित्व ह्या दोहोंचे मूळ परिस्थितीतच आहे. वर्तनकर्त्याच्या बाह्य परिस्थितीतच त्याच्या वर्तनाचे कारण शोधले पाहिजे. 'स्वनियंत्रित मानव' ही संकल्पना स्किनर ह्यांना मान्य नव्हती.

वर्तनवादात मानवी वर्तनाचे नियतवादाच्या आधारे यांत्रिकी परिभाषेत स्पष्टीकरण केलेले आहे. त्यामुळेच 'निर्णयस्वातंत्र्य' ह्या संकल्पनेला वर्तनवादात स्थान नाही. मानववादाचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणून स्वीकारलेल्या 'मानवाची आत्मप्रतिष्ठा' ह्या मूल्याला वर्तनवादात मान्यता नाही. परंतु मानवाचा विचार हा त्याचा कोणत्याही अतीत तत्त्वांशी संबंध न जोडता केला जावा, हे मानववादाचे इहवादी असे केंद्रीभूत तत्त्व मात्र वर्तनवादात स्वीकारले गेलेले आहे. मानववादात माणसाचे सारभूत स्वरूप काय, हा प्रश्नही महत्त्वाचा मानला गेला आहे. त्या

अनुक्रमणिका

दृष्टीने वर्तनवाद्यांनी केलेले मानवी वर्तनाचे स्पष्टीकरण हा मानववादाचाच एक विशिष्ट आविष्कार आहे, असे म्हणता येईल.

मानवी स्वरूपाचे भौतिकवादी दृष्टिकोणातून केलेले विश्लेषण हे डार्विनच्या उत्क्रांतिवादाची नोंद घेतल्याशिवाय अपुरेच राहील.

पुनरुज्जीवन कालखंडातील मानववादाचे स्वरूप लक्षात घेता डार्विनला मानववादी म्हणता येईल का, असा प्रश्न उपस्थित केला जाऊ शकतो. डार्विनने निसर्गातीतवाद नाकारून मानव हा निसर्गाचाच एक भाग आहे, असे प्रतिपादन केले. मानववाद हा निसर्गवादाहून भिन्न आहे. परंतु डार्विनच्या उत्क्रांतिवादाच्या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखा महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे माणूस हा निम्नस्तरीय प्राणिजगतातून उत्क्रांत झाला असल्यामुळे तो त्यांच्यापैकी एक नाही. वैश्विक प्रक्रियेत दैवी स्वरूपाच्या नियोजित रचनेला स्थान नसले, तरी वैश्विक प्रक्रिया दिशाहीन, अपघाती पद्धतीने घडत नाही. प्रत्येक घटना ही निश्चित स्वरूपाच्या नियमांनुसार घडत असते. अर्थात हा दैववाद किंवा नैराश्यवाद नाही. डार्विनचा उत्क्रांतिवाद हा आशावादी आहे. उत्क्रांतिवादाच्या प्रक्रियेत जीवनाचे उत्क्रांत स्वरूप हे आधीच्या अवस्थेपेक्षा अधिक प्रगत असते. निसर्गातीतवादाला केलेल्या विरोधामुळेच उत्क्रांतिवाद हा मानववादी विचारसरणीच्या जवळ जाणारा वाटतो. अतीतवादाला केलेल्या विरोधामुळे डार्विनला धर्माचा विरोध सहन करावा लागला. डार्विनने केलेल्या माणसाच्या स्वरूपाच्या स्पष्टीकरणामुळे धर्मांने स्वीकारलेल्या माणसाच्या विश्वातील वैशिष्ट्यपूर्ण स्थानाला धक्का बसला. माणसाचे निम्नस्तरीय प्राणिजगताशी नाते जोडल्यामुळे पापपुण्याच्या कल्पनांचा संदर्भ बदलला.

१८५९ साली प्रसिद्ध झालेल्या डार्विनच्या 'सजीवांचा उगम' (Origin of Species) ह्या पुस्तकामुळे माणसाचे, त्याच्या वर्तनाचे विविधांगी स्वरूप समजण्यास मदत झाली. त्या संदर्भात एक नवा दृष्टिकोण मिळाला. डार्विनच्या सिद्धान्तावर अनेक प्रकारची टीका केली गेली. माणूस हा इतर सजीव सृष्टीपेक्षा भिन्नच नव्हे तर श्रेष्ठ आहे, ह्या पारंपरिक कल्पनेला धक्का बसला. ह्या संदर्भात लक्षात घेण्यासारखा मुद्दा म्हणजे 'जगण्यासाठी सर्वांत अधिक पात्र' ह्या संकल्पनेचा अर्थ जीवशास्त्रीय संदर्भात स्वीकारावयास हवा. ह्या ठिकाणी इतर कोणत्याही निकषांच्या आधारे केले गेलेले मूल्यमापन अभिप्रेत नाही.

डार्विनचा उत्क्रांतिवादाचा सिद्धान्त आधुनिक विचारप्रवाहात मिसळून गेलेला असला, तरीही त्याच्या सिद्धान्ताचा अंगभूत घटकच असलेल्या अतीतवादाला केलेल्या विरोधामुळे आजही ख्रिश्चनधर्मीयांमध्ये त्याचा सिद्धान्त नाकारणाऱ्यांची संख्या लक्षणीय आहे. बायबलमधील विश्वनिर्मितीचा सिद्धान्त उत्क्रांतिवादाच्या चौकटीत बसूच शकत नाही. त्यामुळेच अमेरिकेतील काही राज्यांनी उत्क्रांतिवादाचा सिद्धान्त शाळेत शिकविण्यावर बंदी घातली होती. ह्या बंदीविरुद्ध काही लोकांनी कोर्टात अर्ज केला. शेवटी ही बंदी उठविण्यात यावी असा आदेश उच्च न्यायालयाने दिल्यानंतर जीवनिर्मितीविषयीचा एक पर्यायी सिद्धान्त म्हणून उत्क्रांतिवाद शिकविला जातो.

डार्विन हा निसर्गवादी होता, परंतु भौतिकवादी नव्हता. त्याने निसर्गातीतता नाकारली, परंतु जाणिवेचे स्पष्टीकरण भौतिकतेच्या आधारे केले नाही.

डार्विन, मार्क्स, डॉ. फ्रॉइड ह्यांच्या विचारांशी परिचय झाल्यानंतर आपल्या माणूस, समाज, निसर्ग ह्यांच्याविषयीच्या कल्पनांमध्ये क्रांतिकारक परिवर्तन होणे अटळ ठरते. ह्या तीनही विचारवंतांचा अर्थशास्त्र, मानसशास्त्र, समाजशास्त्र, वाङ्मय, कला इ. विविध क्षेत्रांतील वैचारिक प्रवाहांवर व कार्यावर सखोल परिणाम झालेला आहे. माणसाचे स्वरूप परिपूर्णतेने जाणून घ्यावयाचे असल्यास ह्या त्रिकूटातील एकाकडेही दुर्लक्ष करून चालणार नाही.

मानववादाचे विश्लेषण एम. एन. रॉय ह्यांनी मानववादाला दिलेल्या योगदानाचा आढावा घेतल्याशिवाय पूर्ण होऊ शकणार नाही. आरंभीच्या काळात मार्क्सवादी असणाऱ्या एम. एन. रॉय ह्यांनी नंतरच्या कालखंडात आपली राजकीय भूमिका बदलली. जनसामान्यांचा उद्धार करण्यासाठी साम्यवादी विचारप्रणाली यशस्वी होऊ शकणार नाही, अशी त्यांची खात्री झाली. आपल्या विचारप्रणालीला त्यांनी 'नवमानववाद' किंवा 'मूलगामी

मानववाद' असे नाव दिले. त्यांनी स्वत:च स्पष्ट केल्याप्रमाणे ही विचारप्रणाली मूलगामी आहे; कारण ती वैज्ञानिक आणि सुसंगत आहे. माणसाचे श्रेष्ठत्व हे निसर्गाच्या यांत्रिक व्यवस्थेहून भिन्न असण्यात नाही, तर ह्या व्यवस्थेची, यंत्रणेची अत्यंत उच्च निर्मिती असण्यात आहे. 'नव' ही संकल्पना कालबद्ध आहे. म्हणूनच मानवाच्या स्वरूपाचा मूलगामी दृष्टिकोणातून विश्लेषण करणारी विचारप्रणाली म्हणून 'मूलगामी मानववाद' हा शब्द उचित आहे.

एम. एन. रॉय ह्यांनी पुरस्कार केलेले 'मूलगामी मानववाद' हे रॅडिकल डेमॉक्रॅटिक पार्टीचे तत्त्वज्ञान होते. १९४८ मध्ये ह्या पार्टीचे राजकीय पक्ष म्हणून असलेले अस्तित्व संपुष्टात आले. त्यानंतर मूलभूत (किंवा मूलगामी) मानववादी चळवळ म्हणून ह्या विचारप्रणालीचा प्रचार आणि प्रसार करण्याचे कार्य सुरू झाले. नवमानववादाच्या जाहीरनाम्यात त्यांनी मार्क्सवादावर कडक टीका केली. इतिहासाचे केवळ अर्थशास्त्रीय दृष्टिकोणातून विश्लेषण केल्यामुळेच मार्क्सवादाचा पराभव झाला. अर्थात त्यांनी मार्क्सवाद पूर्णपणे नाकारला असे नव्हे. मार्क्सवादाने मानवी जीवनातील मूलभूत वास्तवावर नेमकेपणाने बोट ठेवलेले आहे, असे त्यांचे मत होते. मानवी जीवनातील अर्थशास्त्रीय घटकांकडे दुर्लक्ष करून मांडले गेलेले नैतिक आणि राजकीय सिद्धान्त हे दुराग्रही स्वरूपाचे आणि दिशाभूल करणारेच ठरतात.

नवमानववाद हा विज्ञाननिष्ठ असल्यामुळे धर्म, निसर्गातीतता, श्रद्धा ह्यांवर त्यांनी मार्क्सप्रमाणेच टीका केलेली आहे. बौद्धिक विकासाच्या प्रक्रियेत अडथळा निर्माण करणारा श्रद्धा हा एक रोग आहे, असे मतही त्यांनी मांडले.

माणूस आणि मानवी जीवन ह्या दोन्ही गोष्टी निसर्गाशी जोडल्या गेलेल्या आहेत, ह्या बाबतीत रॉय आणि मार्क्स यांचे एकमत होते. आरंभीच्या काळात त्यांनी मार्क्सप्रमाणेच पूर्वीच्या निसर्गवादी भौतिकवादावर यांत्रिकतेचा आरोप केला होता. त्यांनी फ्युअरवाखवर मार्क्सप्रमाणेच टीका केली आणि त्याची मानवाविषयीची संकल्पना अमूर्त आहे, असे म्हटले. परंतु नंतरच्या काळात मात्र रॉय ह्यांनी मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादावर "दैववादी" म्हणून टीका केली आणि फ्युअरवाखची मानवविषयक संकल्पना स्वीकारली.

१८ व्या आणि १९ व्या शतकातील प्रभावी विचारप्रवाहांतील व्यक्तिवाद आणि स्वातंत्र्य ह्या दोन संकल्पनांना मार्क्स ह्यांनी आपल्या तत्त्वज्ञानात स्थान दिले नाही, अशी नोंद रॉय ह्यांनी केली आहे. मार्क्स ह्यांचे वरील तत्त्वप्रणालींबद्दल असे मत होते, की व्यक्तिवादाच्या ह्या कल्पना पोकळ होत्या आणि त्यांनी पुरस्कारिलेला स्वातंत्र्याचे गुणगान करणारा आशावादी मानववाद हे एक स्वप्नरंजन होते.

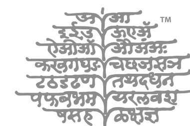
माणूस हा समाजाचा अविभाज्य घटक असल्यामुळे सामाजिक शास्त्रांचे योग्य आकलन करून घेणे हे माणसाच्या स्वरूपाचे आकलन होण्यासाठी आवश्यक आहे, असे रॉय ह्यांचे मत होते. मानवी व्यक्तिमत्त्वात काही अचर घटक असतात, ह्यावर मार्क्सचा विश्वास नव्हता. परंतु रॉय ह्यांच्या मते अचर घटकांना व्यक्तिमत्त्व-घडणीत महत्त्वाचे स्थान असते.

रॉय ह्यांच्या मते बुद्धी, नैतिकता आणि स्वातंत्र्य हे मानवी स्वभावाचे गुणधर्म आहेत. बुद्धी म्हणजे काही गूढ तत्त्व नाही. ते विश्वातच रुजलेले तत्त्व आहे. मानवी बौद्धिकता ही निसर्गातील बुद्धीचाच आविष्कार आहे. 'बुद्धी हा विश्वाचा नाद (rhythm) आहे.'

रॉय ह्यांच्या एकूण लिखाणाचा आढावा घेतल्यानंतर असे म्हणावे लागते, की रॉय ह्यांनी आपल्या भूमिकेला उपयुक्त ठरेल अशा पद्धतीने प्राचीन काळापासून विविध विचारवंतांनी मांडलेल्या सिद्धान्तांचा अर्थ लावला. आपल्या अनुभवाला येणाऱ्या विविध गोष्टींचे स्पष्टीकरण करणे ही मानवामध्ये असलेली जन्मजात ऊर्मी आहे. परंतु ही ऊर्मी म्हणजेच बौद्धिकता असे समजणे म्हणजे बौद्धिकतेच्या मूळ स्वरूपाचे अतिव्याप्त असे सदोष स्वरूप स्वीकारणे होईल. तत्त्वज्ञानीय सूक्ष्म विश्लेषणाच्या बाबतीत रॉय फारसे जागरूक नव्हते, असे म्हणावे लागते.

त्यांच्या मते नैतिकता हा गुणधर्मही माणसाच्या बौद्धिकतेमध्येच अंतर्भूत असतो. सदसद्विवेक बुद्धी हा नैतिकतेचा गाभा आहे. मार्क्सचा नैतिकतेच्या संदर्भातील सापेक्षतावाद रॉय ह्यांना मान्य नाही.

अनुक्रमणिका





रॉय ह्यांना आदर्शवादी, स्वप्नाळू स्वरूपाचा वैश्विकवाद मान्य नव्हता. परंतु वैविध्यपूर्ण, विविध संस्कृतींनी परिप्लुत अशा समाजाची कल्पना त्यांना मान्य होती. स्वतंत्र स्त्री-पुरुष एकत्र येऊन, राष्ट्रांच्या मर्यादा ओलांडून, सांस्कृतिक वैविध्याने नटलेल्या समाजाचे सभासद जी तात्त्विक प्रणाली स्वीकारतात, तो खरा मानववाद. अशा पद्धतीचा मानववाद सैद्धांतिक पातळीवर राहता कामा नये. प्रत्यक्ष व्यवहारात तो आचरणात आणणे आवश्यक आहे.

त्यांच्या मते नवमानववादातील माणूस ही संकल्पना वैज्ञानिक विकासाच्या संदर्भात समजून घेणे आवश्यक आहे. स्वातंत्र्य, ज्ञान आणि सत्य ही मूल्ये स्वयंभू नाहीत; तर परस्परांशी संबंधित असलेली मूल्ये आहेत. अनैतिक मार्गांनी स्वातंत्र्य मिळविणे शक्य नाही किंवा बुद्धिमान माणूस असत्य बोलणारा असू शकत नाही.

स्पिनोझा ह्या तत्त्ववेत्त्याबद्दल रॉय ह्यांना प्रचंड आदर होता. त्यांनी आध्यात्मिक स्वातंत्र्याचा पुरस्कार केला. आध्यात्मिक स्वातंत्र्य म्हणजे जीवनातील अनेक मोहांवर ताबा मिळविणे. ज्या प्रमाणात माणूस अशा मोहांवर ताबा ठेवण्यात यशस्वी होईल, त्या प्रमाणात तो माणूस आध्यात्मिक दृष्ट्या स्वतंत्र आहे, असे म्हणता येईल.

रॉय ह्यांच्या नवमानववादाचे मानववादाला काय योगदान आहे ह्याचा विचार करताना त्यांचा मानववाद वैज्ञानिक मानववादाहून कोणत्या बाबतीत भिन्न आहे, ह्याचे विश्लेषण होणे आवश्यक आहे. वैज्ञानिक मानववादात कोणत्याच सत्ताशास्त्रीय भूमिकेचा स्वीकार केलेला नसतो. किंबहुना मानववादाला सत्ताशास्त्राची आवश्यकताच नाही, असे वैज्ञानिक मानववादी म्हणतात. त्याचप्रमाणे वैज्ञानिक मानववादी नैतिकता आणि मूल्ये ही मानवी स्वभावात रुजलेलो आहेत, जैविक उत्क्रांतीचाच ती भाग आहेत, ह्या गोष्टी विश्वाचा अविभाज्य घटक आहेत, हे रॉय ह्यांचे मत कधीच स्वीकारणार नाहीत. आपल्या नवमानववादाचे अधिष्ठान विज्ञान आहे, असे म्हणणाऱ्या रॉय ह्यांनी व्हिएन्ना सर्कलच्या सभासदांनी पुरस्कार केलेल्या वैज्ञानिक मानववादाहून नवमानववाद निश्चित कोणत्या बाबतीत भिन्न आहे, हे अधिक काळजीपूर्वक स्पष्ट करावयास हवे होते.

आरंभीच्या काळात मार्क्सवादाच्या प्रभावाखाली असलेल्या रॉय ह्यांनी नंतरच्या काळात मार्क्सवादातील अनेक मुद्द्यांवर टीका केली; परंतु विश्वाच्या संदर्भात मानवाचा विचार करताना त्यांना सोयीस्कर वाटेल अशा केवळ मार्क्सवादातीलच नव्हे, तर इतर तत्त्वज्ञानीय संप्रदायांतील विचारही त्यांनी स्वीकारले. ह्या संदर्भात नियतवादाच्या चौकटीत राहून स्वातंत्र्याचा विचार मांडणाऱ्या स्पिनोझाला त्यांनी आदर्श मानले.

आंतरराष्ट्रीय पातळीवर मानववादी विचारवंत रॉय ह्यांचा उल्लेख अतिशय सन्मानाने करतात. रॉय हे केवळ सैद्धांतिक पातळीवर विचार करणारे विचारवंत नव्हते, तर प्रत्यक्ष व्यवहारात हे तत्त्वज्ञान आणण्यासाठी मार्गदर्शक तत्त्वेही त्यांनी सांगितली. आजही त्यांचे अनुयायी मानववादी संघटनेच्या माध्यमातून सैद्धांतिक पातळीवरील विचारमंथन आणि प्रत्यक्ष समाजोपयोगी कार्य ह्यांत सक्रिय सहभाग घेताना आढळतात.

☆☆☆

श्वान शीघ्रकोपी ।
आपणा घातकर पापी।।

कमलेश सोमण

सौम्यता व संयम यांचा अभाव असलेला शीघ्र कोपी (श्वान) माणूस, हा आपल्या जीवनाचाच घात करीत असतो. संत-सज्जन तसेच शहाणे लोक अशा (आपल्या स्वार्थाच्या आड येणाऱ्याच्या अंगावर या ना त्या कारणाने भुंकणाऱ्या) या व्यक्तीपासून चार हात दूर राहणेच पसंत करतात. अशा या मलीन आणि अमंगल चित्ताच्या माणसाची जेव्हा फजिती होते, तेव्हाच त्याला थोडेफार शहाणपण येते.

> न आवडणाऱ्या विधानाला-गोष्टीला माणसाचा प्रतिसाद वाईट, भयानक, आक्रमक आणि हल्ला करायला तत्पर का असतो? कळत नाही. हजारो वर्षांपासून हे असंच चालत आलेलं आहे. सौम्य, सुंदर, नम्र, अतिशय उदार आणि आपल्या संबंधात समाधानी असा एखादा माणूस अलीकडे क्वचितच भेटतो.
>
> - जे. कृष्णमूर्ती

संतापाच्या-क्रोधाच्या पूर्ण आहारी गेलेला माणूस हा सर्वांपासून (कळत नकळत) नेहमीच तुटून वेगळा पडतो. ऋजुता, मार्दव आणि नेमस्तता यांसह (संघर्षाविना) कृतिशीलतेने-संवेदनशीलतेने संपूर्ण चांगुलपणात जगणारी माणसे ही अशा क्रोधी माणसाला टाळण्याचाच अधिक प्रयत्न करतात. कारण फिरून वार करणे हे मूर्खपणाचे लक्षण आहे, हे त्यांना मुळातच उमजलेले असते. एकूणच, सारे मैत्र, सारे नातेसंबंध आणि अवतीभोवतीचे लोक यांपासून दुरावल्यामुळे क्रोधिष्ट माणूस अधिकाधिक निराशेच्या किंवा विलक्षण एकटेपणाच्या आहारी जायला लागतो. पश्चात्तापदग्धतेने तर कधी न्यूनगंडानेही हा शीघ्रकोपी श्वान ग्रासला जातो. पण **क्रोध जर संग्रहित केला गेला नाही, तर क्षमाशीलतेची गरजच उरणार नाही.** खरेतर प्रत्येक क्रोधात वा संतापात (प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष) आत्मसमर्थन, दुसऱ्याला जाणीवपूर्वक दुखावण्याची इच्छा, मत्सर-द्वेष, अहंकाराला लागलेली ठेच यांना मोकळी वाट मिळालेली असते. **क्रोधिष्ट माणूस हा नेहमीच आत्मप्रौढीच्या किंवा आत्मनिंदेच्या आहारी जातो. इतकेच नव्हे, तर तो आपल्या क्रोधाचे समर्थन-स्पष्टीकरणही करतो.** क्रोधातून काही क्षण **आपल्या अहंभावाला प्रतिष्ठा प्राप्त झाल्याचा भासही** ह्या क्रोधिष्ट माणसाला होतो. काही काळ त्याला त्यात समाधान वाटते.

जे. कृष्णमूर्तींनी म्हटले आहे की, **संघर्ष** हा आंतरिक असो की बाह्य असो, तो नेहमीच **अहंकारी, निष्फळ व मूर्खपणाचा** असतो आणि तो गोंधळ उत्पन्न करण्यास व विरोध वाढविण्यास कारणीभूत होत असतो. इतकेच नव्हे, तर कोणत्याही प्रकारचा संघर्ष मनाला विकृती आणतो. ही वस्तुस्थिती आहे. एक लक्षात घ्या की, दोन माणसांच्या संघर्षामुळे ती दोन माणसे एकमेकांना समजून घेऊ शकत नाहीत. संघर्षामुळे स्पष्ट दर्शनाला अडथळा येतो. म्हणूनच जे आहे त्याचे आपण आकलन करून घेतले पाहिजे. काय असावे त्याचा आराखडा तयार करणे महत्त्वाचे नाही. जे आहे ते व जे असावे ते, यांतील भेदामुळे संघर्ष सुरू होतो. प्रत्येकजण स्वतःच्या कोशात राहतो आणि दुसऱ्याशी संबंध ठेवतो तो एखाद्या भिंतीवरून पलीकडे डोकावून पहावे तसा! म्हणूनच वरवरचे कलह व खोलातले संघर्ष सर्वत्र दिसतात. **उत्साह व संवेदनशीलता** ह्या गोष्टी महत्त्वाच्या आहेत. ह्या दोन गोष्टी जिथे आहेत, तिथे संघर्ष मात्र थांबत नाही हे नक्की! **वास्तवतेची ओळख म्हणजे संघर्षांचा**

अनुक्रमणिका

अंतच! म्हणूनच वस्तुस्थिती ओळखणे आणि तिचा सन्मान करणे महत्त्वाचे ठरते.

एका मानसतज्ज्ञाने म्हटले आहे की, जेव्हा एखादी व्यक्ती आपल्याला चूक दाखवते किंवा आपल्या क्षमतेविषयी संशय व्यक्त करते, तेव्हा लगेचच आपण दुखावले जातो, रागावतो, चिडतो. म्हणजेच आपला इगो दुखावला जातो. माझे नाव, कीर्ती, शिक्षण, पैसा, माझी बुद्धिमत्ता या सर्व घटकांना एकत्रित धक्का – हादरा – बसतो. मग मनाला यातना होतात. याचे मुख्य कारण म्हणजे खऱ्या *मी* चा मला पडलेला विसर. माझ्या-विषयी माझ्या खूप पक्क्या धारणा असतात. मी कष्टाळू, प्रामाणिक, हुशार, मनमिळाऊ वगैरे आहे.

> सामर्थ्यशाली शत्रूच्या थेट तोंडावर शांतपणे माघार येणे, हे कमजोरीचे लक्षण नसून ते मोठ्या धैर्याचे लक्षण आहे. आक्रमक शत्रूवर आक्रमण करण्याचा मोह वेळीच आवरल्यामुळे, त्या वेळात तुम्हाला साऱ्या गोष्टींचा विचार करायला खूप काही वेळ मिळेल. या आत्मशोधातून तुम्ही तुमची जीवनदृष्टी अधिकाधिक विकसित करू शकता! तुमच्या शत्रूला पुढे जाऊ द्या! वाटेत भेटणाऱ्या संधीपेक्षा, वेळ ही अधिक मौल्यवान गोष्ट आहे. तुम्ही युद्धातून माघार घेतल्यामुळे शत्रूने ठरवलेल्या साऱ्याच योजना एका क्षणात रद्दबातल होतात. अशा वेळी त्याच्या अहंकाराला धक्का बसतो. हा अहंकार उद्धटपणाला पोसत राहतो. आपले सामर्थ्य प्रमाणाबाहेर वाढविण्याचा शत्रूचा उतावीळपणा त्याला निश्चितपणे काही चुका करायला भाग पाडतो. अशा वेळी तुम्ही काहीही न करता खूप काही मिळविलेले असते.
>
> – एक युद्धनीती

वास्तविक ही सर्व माझ्यातील गुणवैशिष्ट्ये आहेत. माझा धर्म, माझे नाव, शिक्षण, पैसा, प्रसिद्धी, व्यवसाय हे सर्व म्हणजेच मी आहे, असे आपण समजतो. वास्तविक हे सर्व तात्पुरते आहे, अशाश्वत आहे, याचा आपल्याला विसर पडलेला असतो.

> माझी भूमिका अगदी स्वच्छ आहे –
> जे काही निर्माण कराल, त्याचे लगेचच वितरण करा!
> स्वतः खाण्याआधी इतरांना देऊ करा!
> घेण्याआधी दुसऱ्याला द्यायला शिका.
> स्वतःबद्दल विचार करण्याआधी,
> इतरांचा अधिक विचार करा.
> आत्मकेंद्रित नसलेला समाजच
> स्थिर, सुरक्षित आणि समाधानी राहू शकतो.
> खरेतर हाच एकमेव वास्तवदर्शी उपाय आहे.
> अर्थात तुम्हाला हा उपाय नको असेल,
> तर मात्र तुम्ही सतत संघर्ष करीत रहा!
> – निसर्गदत्त महाराज

राग ही एक अनुरूप भावना आहे. तिच्यात सकारात्मक ऊर्जा आहे. त्या ऊर्जेचे वर्णन करताना ज्ञानेश्वरांनी लिहिले आहे,

हे आगा तव घडले।
जीवी चि आधी जडले।
हे चैतन्याचे शेजारी।
वसती ज्ञानाच्या एकहारी।

शरीराबरोबरच उत्पन्न झालेली, अंतःकरणात चिकटून राहिलेली ही भावना चैतन्याच्या शेजारी आहे. अस्तित्वाशी निगडित प्रश्न निर्माण झाल्यावर रागाचा जन्म होतो; परंतु रागाचे क्रोधात रूपांतर झाले की, विवेक गळून पडतो. मंथरेने आधी कैकेयीचा पुत्राभिमान किंवा पुत्राविषयीचा अहंकार जागृत केला. सवतीमत्सराच्या फुंकणीने ते निखारे आणखीनच फुलवले आणि महाराणी कैकेयी क्रोधागारात गेल्या आणि तेथेच पुढे घडलं ते रामायण. आपल्या सवतीच्या या क्रोधाला कौसल्येने व आईच्या क्रोधाला रामाने जर क्रोधानेच उत्तर दिले असते तर? पण त्यांचा संयम त्यांना मोठे करून गेला; तर कैकेयीच्या क्रोधाने ती भरताच्या मनातून कायमची उतरली, हे नक्की!

लोकांनी दिलेल्या यातनेमुळे आपल्या सगळ्यांच्या मनात आयुष्यभर अंगार धुमसत राहतो. त्या वेळी वाटत असते की, हा रुतलेला विषारी दात जाऊ दे. त्याचा मला विसर पडू दे. थोडे शांत, निर्विष जीवन

वाट्याला येऊ देत. आपण इतरांना दिलेल्या तापाबद्दल तर बोलायलाच नको. चुकून अथवा संतापाच्या भरात भलताच शब्द तोंडातून गेला, नकळत काहीतरी घडले, घमेंड अथवा सत्ता यांच्या क्षणिक उन्मादात इतरांना डागण्या बसल्या तर त्या वेळीदेखील वाटते की, त्या त्या माणसांनी मन फार मोठे करावे, उःशाप द्यावा आणि थोड्या प्रमाणात तरी आपणाला मुक्त करावे. पण अशा तऱ्हेची भव्य क्षमाशीलता माणसात फार क्वचित आढळते. कॅथालिसिझममध्ये परमेश्वराकडे न्यायाची याचना नाही, तर ती आहे ग्रेसची. कारुण्याचे, क्षमाशीलतेचे अत्युच्च प्रतीक.

आपल्या क्रोधाविष्कारामुळे दुसऱ्याचा धिक्कार करण्याची आपली इच्छा तृप्त होते आणि हा धिक्कार करता करता आपण आत्मसमर्थनही सहज करून घेतो. त्यामुळे हे दुसरे आपल्या दृष्टीने विशेष महत्त्वाचे होऊन बसतात आणि या दुसऱ्यांचे रक्षण करणे, त्यांच्यावर आपले स्वामित्व प्रस्थापित करणे, हे अपरिहार्य होऊन बसते. या दुसऱ्यांच्या कृत्याचा आसरा घेऊन आपण स्वतःपासून दूर पळतो, पण हे **दुसरे जेव्हा आपल्याला सोडून जातात, तेव्हा मात्र आपल्याला स्वतःवाचून दुसरा आश्रय उरत नाही आणि स्वतःच्या या निराश्रित अवस्थेची अतिशय भीती वाटल्यामुळे आपण संतापतो, क्रूद्ध होतो** आणि मग हा क्रोध, निराशा, दीर्घद्वेष, कटुता व मत्सर इत्यादींपैकी कोणतेतरी रूप धारण करतो.

क्रोध हा एक मोठा दुर्गुण आहे, ज्याचा कोणालाच फायदा होत नाही. क्रोधातून माणूस अहंकाराकडे सहज परिवर्तित होतो. क्रोधाविष्कारात दोघेही दुःखी होतात. रागावणारा नंतर निराशेच्या खाईत जातोच; पण ज्याच्यावर आपण चिडतो, तोही विलक्षण दुखावला जातो. रागावणे चुकीचे हे केवळ दुसऱ्याला सांगण्यासाठी! पण मी रागावलो ते योग्यच झाले, असे समर्थन करणारे कितीतरीजण असतात. कुणावरही रागावणे तसे सोपे असते; पण योग्य वेळी, योग्य ठिकाणी, योग्य कारणांसाठी, योग्य शब्दांत आणि योग्य प्रमाणात रागावणे फार कठीण काम आहे! अशा पद्धतीने रागावणारी माणसे किती आहेत, याचा आता आपण शोध घ्यायला हवा! राग ही सर्वांमध्ये असलेली एक सर्वसाधारण भावना आहे. या भावनेला ओळखून ती भावना नियंत्रित करता आली पाहिजे. ती जपताही आली पाहिजे, तरच ते फायदेशीर ठरू शकेल. त्यातून जीवन जगण्याची प्रेरणा मिळेल. **जे इच्छेविरुद्ध घडते, जे स्वीकारता येत नाही, तेव्हा रागाचा उगम होतो!** आपण सारेच रागावत असतो. कुणी अधूनमधून, कधी सतत, कुणी प्रमाणात, कुणी प्रमाणाबाहेर, कुणी दुसऱ्यावर, कुणी स्वतःवर! परिणामांचा विचार करून किंवा त्यांचा विचार न करता आपण रागावतो.

भर्तृहरि म्हणतो, तुमच्यात जर क्रोध साचलेला असेल तर मग अग्नीची गरजच काय? संशय आणि संभ्रम यांतून क्रोध आकारत असतो. अपशब्द व अपमानास्पद वर्तन केल्याने क्रोधाचा भडका अधिक उडतो. क्रोध हा विवेकाचा सर्वनाश करतो. तीव्र स्वयंकेंद्री (आत्मकेंद्री) असणाऱ्या व्यक्ती या नेहमीच क्रोधिष्ट असतात. चुकीचे विचार आणि कल्पना यांत गुरफटणाऱ्या व्यक्ती, चिकित्सा न करता मत बनवणाऱ्या व्यक्ती या चटकन क्रोधाच्या आहारी जातात.

क्रोधाचे निवारण करण्यासाठी आपण आपल्या मीपणाला तिलांजली द्यायला हवी. खरेतर क्रोध आणि अहंकार हे जुळ्या भावांसारखेच असतात; असे भाऊ की जे वेगळे होणे जवळजवळ अशक्य आहे. एकदा अहंकाराने मन पोखरले की दांभिकता, मानभावीपणा, उद्दामपणा, आक्रमकता तसेच इतरांना मुद्दाम दुखावण्याच्या वृत्ती मनात उफाळू लागतात.

जन्मजात बुद्धीला परिपक्व आणि परिणतप्रज्ञ करायचे आहे, तर त्यासाठी आपले विचार सरळ, विवेकशील व तर्कनिष्ठ हवेत. तुमच्यातील विवेकनिष्ठता व सद्भाव तुमच्या कृतीला योग्य वळण देतो. **विवेकशील वैराग्य** हे एक मोठे धन आहे. तुमच्या विवेकाला *मी*पणाचा स्पर्श झाला तर मात्र तुमचे अधःपतन ठरलेले आहे, हे निश्चितपणे समजा.

आपल्याला आपल्या विचाराचे संतुलन राखता आले पाहिजे. अनेक लोक असमाधानी असतात; कारण त्यांच्या हृदयात प्रेम नसते. त्यांच्या दृष्टीवर

अनुक्रमणिका

अनेक पूर्वग्रहांचे ढग जमलेले असतात. मुख्य म्हणजे त्यांना अपयशाची खूप भीती वाटते. अशी माणसे आपल्या प्रतिमांच्या बाबतीत खूप जागरूक असतात. अपयशातील भावनिक-आर्थिक वेदना आपल्या वाट्याला येऊ नयेत, असे आपल्याला वाटते. अनेकदा आपण एकटे उभे रहायला घाबरतो. केवळ भीतीपोटी आपण दडपणाला बळी पडतो. पण तुम्ही जेव्हा आपल्या ध्येयरेखेवर ठामपणे उभे राहून आपल्या क्षमतेनुसार कार्य करीत राहता, तेव्हाच तुम्ही एक स्वतंत्र व्यक्ती होता. आपल्याला काय करायचे आहे, ते निश्चित करा. ज्या क्षणी ध्येयाचा पक्का निर्धार होईल, तेव्हा जीवनाला नेहमीच गती येईल. संपत्तीबरोबर विवेक व वैराग्याची सोबत असेल, तर जीवन आहे त्यापेक्षा अधिक सुंदर होईल. आत्मकेंद्रितता व अहंकार यांना चार हात दूर ठेवा. धनाची लालसा व धनाचा अहंकार हा तुमच्या अधःपतनास कारणीभूत ठरतो.

संत जनाबाईंनी ज्ञानदेवांना **विवेकसागर** म्हटले आहे. डॉ. यशवंत पाठक म्हणतात : ज्ञानदेवांना विवेकाचे सुबोध स्मरण देण्यासाठी ज्ञानेश्वरी, अमृतानुभव, चांगदेवपासष्टी, हरिपाठ तसेच अभंग सांगावे लागले. ज्ञानदेव विचार आणि विवेक यांत मोठा फरक मानतात. विचार विलक्षण अस्थिर व चंचल असतो. विचार माणसाला त्रस्त करतो, चित्ताचा ऱ्हास करतो. विचार हे बहुतेक वेळेला नकाराकडे जाणारे असतात. **एखाद्या विचाराला जेव्हा चिंतनाची डूब मिळते तेव्हा विवेक जन्मतो. विवेक जगण्याच्या शुद्ध निरीक्षणातून आणि *मी* च्या साक्षेपी परीक्षणातून येतो. ज्या समाजात विवेकाचे गाव नाही तिथे जाणे नाही, जगणे नाही. विवेकातून आयुष्य एकात्म उभे राहते. विवेकाची गुरुकिल्ली शब्दाला जागणे ही आहे. शब्द हा अनुभवातून येतो. अनुभव जर शुद्ध असेल किंवा त्याला शुद्ध आचाराची बैठक असेल, तर शब्द प्रभावी ठरतो.** संतापून बोलणाऱ्याला प्रभावी प्रसिद्धी लाभते, पण त्याने काहीही साधत नाही. रागवायचे असेल तर मला सूर्यासारखे तळपता येत नाही म्हणून सूर्यावर रागवा! मला अग्नीसारखे शुद्ध होता येत नाही म्हणून संतापा, असे ज्ञानदेव सांगतात.

आदी शंकराचार्य म्हणतात की, **कामना हे सर्वांचे मूळ आहे. क्रोध ही त्याची सावली. क्रोध आला की लोभ आलाच आणि पाठोपाठ शेवटची निष्पत्ती मोह हा ठरलेलाच. एकाने म्हटले आहे अंतर्यात्रा हीच एकमेव तीर्थयात्रा असते. अंतर्यामी जो पोचला तो तीर्थाला पोचला.** माणूस वैषयिक सुखामागे का धावतो? भोग-विलासाच्या मागे लागणाऱ्या व्यक्तीचे शरीर रोगाने ग्रासून जाते. जन्माला आलेल्या प्रत्येकाला मरण हे निश्चित आहे, हे माहीत असूनही तो पापमार्गाकडे पुनःपुन्हा का वळतो? खरेतर पापकर्माचे बरे-वाईट परिणाम माणसाला चांगले ठाऊक असतात आणि तरीदेखील? म्हणूनच आचार्य म्हणतात, **काम, क्रोध, लोभ अन् मोह सोडून स्वतःवर ध्यान कर! तरच तुला आत्मज्ञान प्राप्त होईल.**

कामं क्रोधं लोभं मोहं
त्यक्त्वाऽऽत्मानं पश्यति सोऽहम?
आत्मज्ञान-विहीना मूढा -
स्ते पच्यन्ते नरकनिगूढाः।।
(भज-गोविन्दं...भज-गोविन्दं) (२६)

☆☆☆

वेद आणि धर्मशास्त्र

माधवी कोल्हटकर

इतर अनेक बाबतींप्रमाणेच हिंदू धर्माच्या किंवा हिंदू धर्मशास्त्राच्या बाबतीतही वेद हेच त्याचे मूलस्रोत आहेत, असे म्हणता येते. किंबहुना धर्मसूत्रांनी तसे म्हणूनच ठेवले आहे. गौतमधर्मसूत्रात म्हटले आहे, वेदो धर्ममूलम्। तद्विदां च स्मृतिशीले। "वेद तसेच वेद जाणणाऱ्यांची स्मृती आणि आचरण हे धर्माचे मूलस्रोत आहेत.", १.१, २. तसेच आपस्तम्बधर्मसूत्रातही धर्मज्ञसमयः प्रमाणं वेदाश्च। "वेद आणि वेद जाणणाऱ्यांचे निर्णय हे (धर्माच्या बाबतीत) प्रमाणभूत होत", असे सांगितलेले आहे. १.२. धर्मशास्त्राप्रमाणेच स्मृतिग्रंथांनीही वेदप्रामाण्य मानलेले आहे. मनुस्मृतीत म्हटलेले आहे,

वेदोऽखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तद्विदाम्।
आचारश्चैव साधूनामात्मनस्तुष्टिरेव च।। २.६

"सर्व वेद, तसेच तो जाणणाऱ्यांची स्मृती आणि त्यांचे शील म्हणजे आचरण, चांगल्या लोकांचे आचार आणि स्वतःचे समाधान हे धर्माचे मूळ किंवा मूलस्रोत आहेत."

त्याचप्रमाणे याज्ञवल्क्यस्मृतीतही (१.७) म्हटलेले आहे,

श्रुतिः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः।
सम्यक्सङ्कल्पजः कामो धर्ममूलमिदं स्मृतम्।।

"श्रुती म्हणजे वेद, स्मृतिग्रंथ, चांगल्या लोकांचे आचरण, स्वतःचे प्रिय आणि चांगल्या संकल्पांपासून निर्माण होणाऱ्या इच्छा या साऱ्या गोष्टी धर्माचे मूळ किंवा मूलस्रोत आहेत."

वेद आणि धर्मशास्त्र यांच्या परस्परसंबंधाविषयी म. म. काणे यांनी म्हटलेले आहे, "एखाद्याने जर हिंदू कायदेशास्त्रातल्या विवाह, दत्तकविधान, एकत्र कुटुंब, कुटुंबाचे विभाजन, वारसाहक्क किंवा दायभाग, स्त्रीधन यांसारख्या विषयांसंबंधीचे वेदात ठिकठिकाणी आलेले संदर्भ गोळा केले, तर ती माहिती खूप महत्त्वाची ठरेल आणि अशा संदर्भांची संख्या वाटते तितकी कमीही नसेल. त्यामुळे हिंदू कायदेकानूंची मुळे वैदिक काळातच खोल रुजलेली आहेत, आधुनिक काळातल्या हिंदू कायद्यांची इतर कायद्यांमध्ये उठून दिसणारी जी वैशिष्ट्ये आहेत त्यांची बीजे वैदिक काळातच आहेत आणि नंतरचे हिंदू कायदेपंडित धर्माचे मूलस्रोत म्हणून जे वेदांवर निर्भर झालेले दिसतात, ते चुकीचे नाही, असेच निष्कर्ष त्यातून निघतील," ("If one were to collect together the scattered Vedic texts on such topics of Hindu law as marriage, adoption, joint family, partition, inheritance, Stridhan, one would find that the information is of considerable importance and is not quite meagre as one is apt to suppose. The conclusion would irresistibly force itself upon us that the foundations of the Hindu law are deeply laid in the Vedic age itself, that the peculiar characteristics that distinguish the Hindu Law of modern times from other systems of law, had their germ in the Vedic period and that later Hindu jurists were not wrong when they relied upon the Veda as the source of *dharma*.") [1922: 57] या संदर्भात काणे यांनी आपल्या मताच्या पुष्टीसाठी अनेक उतारे उद्धृत केले आहेत.

याविषयीच्या आपल्या निबंधाच्या शेवटी ते म्हणतात, "आधुनिक हिंदू कायदेशास्त्राच्या विद्यार्थ्यांना ज्यांत विशेष रस वाटेल, असेच विषय फक्त इथे चर्चेला घेतले आहेत. याखेरीज वैदिक वाङ्मयात ज्यांच्याबद्दल मौलिक माहिती मिळू शकते असे प्राचीन भारतीय धर्मशास्त्राच्या कक्षेत येणारे न्यायपद्धती, गुन्हेगारी, त्याबद्दलच्या शिक्षा किंवा दंड, दिव्य असे अनेक विषय आहेत; पण जागेची अडचण याबरोबरच इतरही काही कारणांमुळे इथे त्या विषयांचा सध्या विचार केलेला नाही." ("In the foregoing

अनुक्रमणिका





only such topics as are of great interest to students of modern Hindu Law have been taken for treatment. There are many other points falling within the scope of dharmasastra as conceived in ancient India, such as judicial procedure, crimes and their punishments, ordeals, on which Vedic Literature yields valuable information. Such topics have been here omitted for various reasons, but particularly from considerations of space.") अशा त्यांनी गाळून टाकलेल्या काही विषयांच्या उदाहरणांचा विचार प्रस्तुत निबंधात केलेला आहे.

१. हिंदू धर्मशास्त्रातला एक महत्त्वाचा विषय म्हणजे नियोग. भारतीय संस्कृतीत प्रजेला आणि त्यातही मुलाला खूपच महत्त्व आहे. पतीचे निधन झाल्यावर किंवा पतीला मूल होणे शक्य नसल्यास वडीलमाणसांच्या सल्ल्यानुसार किंवा आज्ञेनुसार मृत व्यक्तीच्या किंवा निपुत्रिकाच्या पत्नीच्या ठिकाणी इतर कोणा पुरुषाचे, बहुतांश वेळा तिच्या दिराचे किंवा इतर कुठल्या नातेवाइकाचे बीज ठेवले जाते आणि त्यातून पुत्रप्राप्ती केली जाते. या प्रथेला नियोग असे नाव आहे. या प्रथेसंबंधी लिहिताना म. म. काणे लिहितात, "अशा नियोगातून जन्माला आलेले मूल कोणाच्या मालकीचे असावे, याबाबत मतमतान्तरे दिसून येतात. वासिष्ठधर्मसूत्रात याचा 'क्षेत्रिणः पुत्रो जनयितुः पुत्र इति विवदन्ते' म्हणजेच' ज्याची बायको त्याचा मुलगा की ज्याने उत्पन्न केला किंवा बीज ठेवले त्याचा मुलगाट असा वाद आहे', असा स्पष्ट उल्लेख येतो, ८.१७.६. गौतमधर्मसूत्रातही जनयितुरपत्यम् ।। ९।। समयादन्यस्य ।। १०।। जीवतश्च क्षेत्रे ।। ११।। अशा वेगवेगळ्या शक्यता नोंदवलेल्या आहेत, १८.९--११. यांतले पहिले मत आहे, 'जनयितुरपत्यम्' म्हणजे 'जो त्याला जन्म देतो किंवा जो बीज ठेवतो त्याचाच तो मुलगा.' निरुक्ताने हे मत मांडले आहे आणि त्यासाठी ऋग्वेदातील दोन ऋचा उद्धृत केल्या आहेत. तद्यथा जनयितुः प्रजा एवमर्थीये ऋचावुदाहरिष्यामः, ३.१. "प्रजा ही जनयिता म्हणजे उत्पन्न करणारा असा जो पुरुष त्याचीच असते," असे सांगून तिथे पुढे म्हटले आहे, "ह्या अर्थाच्या दोन ऋचा आम्ही पुढे देत आहोत त्या अशा —

"परिषद्यं ह्यरणस्य रेक्णो नित्यस्य रायः पतयः स्याम।
न शेषो अग्ने अन्यजातमस्त्यचेतानस्य मा पथो वि दुक्षः।।
'स्वतः संपादन केलेला पैसा पुरा पडतो म्हणून आम्हाला स्वसंपादित संपत्तीचे मालक कर. हे अग्निनारायणा, दुसऱ्याचा मुलगा आपला होत नाही. म्हणून खुळ्या लोकांचे मार्ग आम्हाला जाणण्याचा प्रसंग येऊ नये.'
नहि ग्रभायारणः सुशेवोऽन्योदर्यो मनसा मन्तवा उ।
अधा चिदोकः पुनरित्स एत्या नो वाज्यभीषाळेतु नव्यः।।

'दुसऱ्याकडे ओढा असलेला परक्याचा मुलगा आवडत असताही मुलगा म्हणून मनानेही मानवत नाही. कसेही झाले तरी दुसऱ्याचा मुलगा मूळस्थानाकडेच जाणार. म्हणून पराक्रमी आणि कर्तृत्ववान् असा नव्या जोमाचा पुत्र आम्हास होऊ दे,' (ऋग्वेद ७.४.७,८.) मनुस्मृतीसुद्धा

य एतेऽभिहिताः पुत्राः प्रसङ्गादन्यबीजजाः।

यस्य ते बीजतो जातास्तस्य ते नेतरस्य तु।। असेच सांगते, ९.१८१. अशाच अर्थाने आपस्तंबधर्मसूत्रात म्हटलेले आहे, "उत्पादयितुः पुत्रः इति हि ब्राह्मणम्", २.६.१३. "ब्राह्मणग्रंथानुसार जन्माला आलेला मुलगा हा त्याला जो जन्म देतो त्याचाच असतो." [१९४१ : ६०५]. पण हे मत जर ग्राह्य धरले तर नियोगाच्या मूळ हेतूलाच त्याने धक्का पोचतो. महाभारतात मात्र, पाणिग्राहस्य तनय इति वेदेषु निश्चितम्, असे म्हटले आहे. १.९८.५ या उद्धरणाविषयी काही शंका वाटत नाही, कारण ज्या व्यक्तीचे त्या स्त्रीशी लग्न झालेले असेल त्याचेच ते मूल होय, असा नियोगाला अनुकूल असाच अर्थ त्यातून निघतो. समस्या आहे ती उत्पादयितुः पुत्रः इति हि ब्राह्मणम् या उद्धरणाबाबत. हे ब्राह्मण ग्रंथात कुठे येते, नियोगाच्या संदर्भातच येते का, नसल्यास असे का म्हटलेले असावे, हे बघणे आवश्यक आहे. या संदर्भात काठकसंहितेत येणारा एक उतारा महत्त्वाचा आहे. तो उतारा असा आहे, "यज्ञौ वै दक्षिणाम् अभ्यकामयत। तां समभवत्। सा गर्भमधत्त। तमववृज्य प्राद्रवत्। तम् अववृक्तं शयानमदितिरचायत्। तमाहरत्।

अनुक्रमणिका

तमधस्तादूर्वोरुपास्यत। सोऽधस्तादूर्वोरवर्धत। तस्मादेष तिर्यङ्ङिव वीषितोऽधस्ता-द्ध्यूर्वोरवर्धत। तं विष्णुरचायत्। तमभ्यवदत्। तस्मिन् प्रश्नमैताम्। तं विष्णवेऽन्वब्रुवन्। तस्मादाहुः कर्तुरेव पुत्र इति।" "यज्ञाला दक्षिणेविषयी अभिलाषा उत्पन्न झाली. त्याने तिच्याशी संग केला. तिला गर्भधारणा झाली. त्या गर्भाला (म्हणजेच बालकाला) टाकून ती पळून गेली. तशा टाकून दिलेल्या अवस्थेत तो पडलेला अदितीने पाहिला. त्याला घेऊन येऊन तिने त्याला आपल्या दोन मांड्यांच्या मध्ये खाली ठेवले. तो मांड्यांच्या खालीच वाढला. त्यामुळे तो दोन मांड्यांच्या खाली तिरका पसरून वाढला. त्याला विष्णूने पाहिले. तो आपला आहे असे तो म्हणू लागला. त्यावर दोघे ती समस्या घेऊन (पंचांकडे) गेले. त्यांनी तो विष्णूचा आहे असे सांगितले. म्हणूनच म्हटले आहे, जो पुत्राला निर्माण करतो, त्याचाच तो असतो." म्हणजेच इथे कर्तुः म्हणजेच उत्पादयितुः पुत्रः असा जो निर्णय येतो तो नियोगाच्या संदर्भात नसून वादजन्य परिस्थितीत मुलाची मालकी कोणाकडे जावी यासंबंधी आहे, हे स्पष्ट होते.

या ठिकाणी सुरुवातीलाच एक गोष्ट स्पष्ट करायला हवी. ती म्हणजे इथे यज्ञ हे विष्णूचेच एक रूप मानायला हवे; तरच या उताऱ्याचा काही सुसंगत अर्थ लागू शकतो. या उताऱ्यात अभिवद् (मालकीचा दावा करणे), प्रश्नम् ऐ (न्यायालयात दावा दाखल करणे), अनुब्रू (निकाल देणे) अशा कायदेविषयक संज्ञाही आलेल्या दिसतात. पुढे तर कर्तुरेव पुत्रः अशा निकालाच्या स्वरूपात नियम किंवा जवळजवळ कायदाच सांगितलेला दिसतो.

वेदातल्या उताऱ्यांच्या संदर्भात काणे म्हणतात, "वेदांमध्ये धर्मविषयक विधी येत नाहीत, तर पुढे धर्मशास्त्राच्या अखत्यारीत येणाऱ्या विषयांमध्ये बसू शकतील असे नैमित्तिक संदर्भ येतात," ["Vedas do not contain positive precepts (*vidhis*) on matters of dharma in a connected form; but they contain incidental references to various topics that fall under the domain of dharmasastra as conceived in later times." (Vol. 1, 1930: 5)]. आपल्या या निबंधाच्या शेवटी आपले हे मत ते पुन्हा उद्धृत करतात, "आधी म्हटल्याप्रमाणे वेद हे काही धर्मविषयक अधिकृत ग्रंथ नाहीत. तसा त्यांचा दावाही नाही. धर्मविषयक वेगवेगळ्या बाबींवर त्यात विस्कळित विधाने येतात एवढेच." ["...as said above, the Vedas do not profess to be formal treatises on *dharma*; they contain only disconnected statements on the various aspects of *dharma*..." (Vol. 1, 1930: 7)] पण हा प्रस्तुत उतारा मात्र या विधानाला अपवाद म्हणता येईल.***

आणखी एका मुद्द्याचा इथे उल्लेख करायला हवा. अगदी नियोग जरी नाही तरी त्याच्यासारखी म्हणता येईल अशी बीजदानाची (sperm donation) प्रथा आज प्रचलित असलेली आपल्याला दिसते. त्या संदर्भात असे बीजदान करणाऱ्या व्यक्तीने कधी त्यातून निर्माण झालेल्या बालकावर हक्क सांगितला आहे का आणि असल्यास यासंबंधी काय निर्णय झाला, याबद्दल अन्तर्जालावर खालील माहिती मिळाली. "The Lost Boys" या चित्रपटातील अभिनेते जेसन पॅट्रिक यांनी यासंबंधी २०१२ साली दावा केला होता. त्याचा निर्णय त्यांच्या बाजूने झाला. याआधी त्यांना मुलाची कस्टडी तसेच मुलाला भेटायची परवानगी नाकारणाऱ्या निर्णयाविरुद्ध Second District Court of Appeal मधील न्यायाधीश टॉमस विल्हाइट् यांनी हा निर्णय दिला. पण या घटनेतली परिस्थिती नियोगापेक्षा वेगळी होती. हे जोडपे एकत्र राहत असताना त्यांना मूल झाले नाही. त्यांनी विभक्त व्हायचे ठरवल्यानंतर पॅट्रिक बीजदानाला तयार झाला. त्यानंतर दोन वर्षांनी मुलाच्या आईने त्यांना मुलाला भेटायची मनाई केली. म्हणून ते न्यायालयात दाद मागण्यासाठी गेले.[२]

२. दुसरे उदाहरण आहे ते जैमिनीय ब्राह्मणातले. हे सामवेदाचे एक वैशिष्ट्यपूर्ण ब्राह्मण आहे. यज्ञात कोणकोणती सामे म्हणावीत हे सांगून त्या त्या सामासाठी यात अर्थवाद सांगितलेला आहे. त्यात काही कथा आपल्याला त्या वेळच्या समाजाविषयी बरेच काही सांगून जातात. अशीच एक कथा वार्श नावाच्या सामाच्या संदर्भात येते. ती प्रस्तुत विषयाच्या दृष्टीने महत्त्वाची आहे. ती अशी आहे, "अथ वार्शम्। वृशो वै

जानस्त्रियरुणस्य त्रैवृष्णस्य ऐक्ष्वाकस्य राज्ञः पुरोहित आस। अथ ह स्म ततः पुरा राजभ्यः पुरोहिता एव रथान् संगृह्णन्त्यौपद्रष्ट्याय - नेद् अयं पापं करवद् इति। तौ हाधावयन्तौ ब्राह्मणकुमारं पथि क्रीडन्तं रथचक्रेण विचिच्छिदतुः। इतरो हाधावयन्नभिप्रयुयावापेतर आययाम। स हाधिगत्य न शशाकापायन्तुम्। तं ह तद् एव विचिच्छिदतुः। तस्मिन् होदाते - त्वं हन्तासि त्वं हन्तासीति। स ह वृशोऽभीशून् प्रकीर्यावतिष्ठन्नुवाच - त्वं हन्तासीति। नेति होवाच। यो वै रथं संगृह्णाति स रथस्येशे। त्वं हन्तासीति। नेति हेतर उवाचाप वा अहम् आयांसं स त्वम् अभिप्रायौषीस् त्वम् एव हन्तासीति।। ३.९४।। तौ वै - पृच्छावहा इति। तौ हेक्ष्वाकून् एव प्रश्नम् एयतुः। ते हेक्ष्वाकव ऊचूर् - यो वाव रथं संगृह्णाति स रथस्येशे। त्वम् एव हन्तासीति वृशमेव पराब्रुवन्। सोऽकामयतोद् इत इयां गातुं नाथं विन्देय। सम् अयं कुमारो जीवेद् इति। स एतत् सामापश्यत्। तेनैनं समैरयद् आ ते दक्षं मयोभुवम् इति। प्राणा वै दक्षाः। प्राणान् एवास्मिंस् तद् अदधात्। ...।। ९५।।

स क्रुद्धो जनम् अगच्छत्। अनृतं मा व्यवोचन्निति। तेषां हेक्ष्वाकूणाम् अग्नेर् हरोऽपाक्रामत्। यं सायम् ओदनम् अध्यदधुः प्रातस्सोऽपच्यत। यं प्रातस् सायं सः। ते होचुर् ब्राह्मणं वा अनार्यम् अपाराम। तेषां नोऽग्नेर् हरोऽपाक्रमीत्। एतैनम् अनुमन्त्रयामहा इति। तम् अन्वमन्त्रयन्त। स आगच्छद् यथा राज्ञा ब्राह्मणोऽनुमन्त्र्यमाण आगच्छेद् एवम्। स आगत्याकामयत पश्येयम् इदम् अग्नेर् हर इति। स एतत् सामापश्यत्। तद् अभ्यगायत। तद् अपश्यत् - पिशाची वा इयं त्रियरुणस्य जाया। सैनत् कशिपुना छादयित्वाध्यास्त इति। तद् अभिव्याहरत् कुमारं माता ... इत्य् एवैनाम् इदम् अग्नेर् हर ऊर्ध्वम् उदद्रवत् सर्वां प्रादहत्। ततो वै ते यथायथम् अग्नेर् हरो व्यहरन्त। यथायथम् एभ्योऽग्निर् अपचत्। तद् एतत् दीप्तिर् ब्रह्मवर्चसं साम। एतेन वा अग्नेर् हरोऽपाक्रान्तम् अन्वविन्दन्। ... ।। ९६।।

"आता वार्श सामाबद्दल. वृश जान हा इक्ष्वाकू कुळातल्या त्रियरुण त्रैवृष्णाचा पुरोहित होता. पूर्वी राजाने पाप किंवा अपराध करू नये म्हणून काळजी घेण्याच्या दृष्टीने रथ चालवण्याचे काम पुरोहितच करत असत. ते दोघे रथ चालवत असताना रस्त्यात खेळणारा एक ब्राह्मण मुलगा त्यांच्या रथाच्या चाकाखाली चिरडला गेला. त्या वेळी रथ चालवत असताना एकजण (म्हणजे राजा) रथ जोरात चालवायला सांगत होता, तर दुसरा (म्हणजे पुरोहित) त्याला त्यापासून परावृत्त करत होता. तो त्याच्याजवळ जाऊन पोचल्यावर रथ आवरू शकला नाही. तो मुलगा त्याच वेळी तिथल्या तिथेच चिरडला गेला. त्या वेळी ते एकमेकांना 'तूच त्याला मारलंस', 'तूच त्याला मारलंस' असे म्हणायला लागले. त्या वेळी चाबूक फेकून देऊन खाली उतरून उभा राहून वृश म्हणाला, "तूच त्याला मारलंस." "नाही," तो (राजा) म्हणाला, "जो रथाचे नियंत्रण करतो म्हणजेच रथ चालवतो तोच त्याचा मालक (म्हणजे जबाबदार) असतो. तूच त्याला मारलंस!" "नाही," दुसरा (म्हणजे पुरोहित) म्हणाला, "मी तर (वेग) आवरायचा प्रयत्न केला. तूच जोरात चालवायला सांगत होतास. (त्यामुळे) तूच मारलंस." "चल, आपण विचारू या," दोघेही म्हणाले. ते विचारायला इक्ष्वाकूंकडेच गेले. इक्ष्वाकू वृशाला म्हणाले, "जो रथाचे नियंत्रण करतो म्हणजेच रथ चालवतो तोच त्याचा मालक (म्हणजे जबाबदार) असतो. तूच त्याला मारलंस!" त्याने त्या परिस्थितीतून बाहेर पडायची आणि तो मुलगा जिवंत व्हावा म्हणून सामगानाला समर्थ होण्याची इच्छा केली. त्याने हे (वार्श) साम पाहिले. त्या 'आ ते दक्षं मयोभुवम्' या सामाने त्याने त्या मुलाला पुन्हा जिवंत केले. दक्ष म्हणजेच प्राण. त्यायोगे त्याने प्राणच त्याच्या ठिकाणी ठेवले.

"आपल्यावर त्यांनी खोटा आरोप केला अशा घुश्शातच तो (वृश) घरी आला. त्या इक्ष्वाकूंच्या अग्नीचे तेज आणि ताव निघून गेला. ते जो संध्याकाळी तांदूळ शिजायला ठेवायचे तो सकाळी शिजायचा आणि जो सकाळी ठेवायचे तो संध्याकाळी शिजायचा. ते म्हणाले, आपण ब्राह्मणाला वाईट किंवा चुकीची वागणूक दिली. त्यामुळे आपल्या अग्नीचे तेज किंवा ताव निघून गेला. चला, आपण त्याला बोलावू या. त्यांनी त्याला बोलावले. राजाने बोलावल्यावर ब्राह्मणाने यावे तसा तो आला. आल्यावर त्याने मला या अग्नीचा ताव दिसू दे, अशी इच्छा केली. त्याने हे साम पाहिले. ते गायले. त्या वेळी

त्याला असे दिसले की, ह्या त्रियरुणाची बायको पिशाची आहे. ती उशीने या अग्नीला झाकून बसली आहे. त्याने 'कुमारं माता' या मंत्राने तिचे अभिचारमन्त्रण केले. त्याबरोबर अग्नीचे तेज ज्वालांच्या रूपाने एकदम उफाळून आले आणि त्याने तिला उभी/संपूर्णपणे जाळून टाकले. मग त्यांना व्यवस्थितपणे अग्नीचा ताव वापरता आला. मग अग्नीनेही त्यांचे अन्न योग्य प्रकारे शिजवले. म्हणून हे दीप्तीचे किंवा ब्रह्मवर्चसाचे साम होय. अग्नीचे गेलेले तेज आणि ताव त्यांनी यायोगे परत मिळवला."

(या उताऱ्यात एक अडचण आहे. यातले 'स क्रुद्धो जनम् अगच्छत्। अनृतं मा व्यवोचन्निति' हे वाक्य आणि त्यानंतर लगेचच येणारे 'तेषां हैक्ष्वाकूणाम् अग्नेर् हरोऽपाक्रामत्।' हे वाक्य यांमुळे अशी समजूत होते की या दोन्हींमध्ये कार्यकारणसंबंध असावा. त्याच्या रागामुळे त्यानेच किंवा ब्राह्मणांची देवता असलेल्या अग्नीने आपले तेज किंवा ताव रोधून धरला असावा. पण पुढचा भाग वाचल्यावर लक्षात येते की, तो त्रियरुणाच्या बायकोला त्याबद्दल जबाबदार धरतो आहे आणि तिचा नाश केल्यावरच परिस्थिती मूळपदावर येते आहे. असे का याचा समाधानकारक उलगडा होत नाही. तो राजाच्या बायकोला मारून ईक्ष्वाकूंचा सूड घेऊन आपल्या अन्यायाचा बदला घेतो आहे की काय, अशी शंका येते.)

यावरून असे दिसते की इक्ष्वाकूंनी सरासर अन्याय केला होता. त्याची त्यांना जाणीवही होती. पण त्याचा त्यांना ताप व्हायला लागल्यावर त्यांनी त्यासंबंधी काही हालचाल केली. तेही त्यांचा ताप कमी होण्याच्या दृष्टीनेच. त्या ब्राह्मणाची त्यांनी काही क्षमायाचना वगैरे केली नाही. तसेच इथे आरोपीही इक्ष्वाकू आणि न्यायाधीशही इक्ष्वाकूच हेही खटकणारे आहे. न्यायसंस्था ही राज्यसंस्थेच्या निरपेक्ष असणे जरूरीचे वाटते.

आता याबद्दल आपल्याला स्मृतीत काही संदर्भ मिळतात का ते बघायला हवे. मनुस्मृतीत आपल्याला या विषयासंबंधी बरीच विस्तृत चर्चा मिळते ती अशी-

यानस्य चैव यातुश्च यानस्वामिन एव च।
दशातिवर्तनान्याहुः शेषे दण्डो विधीयते।। २९०।।
छिन्ननास्ये भग्नयुगे तिर्यक्प्रतिमुखागते।
अक्षभङ्गे च यानस्य चक्रभङ्गे तथैव च।। २९१।।
छेदने चैव यन्त्राणां योक्त्ररश्म्योस्तथैव च।
आक्रन्दे चाप्यपेहीति न दण्डं मनुरब्रवीत्।। २९२।।
यत्रापवर्तते युग्यं वैगुण्यात्प्राजकस्य च।
तत्र स्वामी भवेद्दण्ड्यो हिंसायां द्विशतं दमम्।। २९३।।
प्राजकश्चेद्भवेदाप्तः प्राजको दण्डमर्हति।
युग्यस्थाः प्राजकेऽनाप्ते सर्वे दण्ड्याः शतं शतम्
।। २९४।।
स चेत्तु पथि संरुद्धः पशुभिर्वा रथेन वा।
प्रमापयेत्प्राणभृतस्तत्र दण्डोऽविचारितः।। २९५।।
मनुष्यमारणे क्षिप्रं चौरवत्किल्बिषं भवेत्।
प्राणभृत्सु महत्स्वर्धं गोगजोष्ट्रहयादिषु ।। २९६।।
क्षुद्रकाणां पशूनां तु हिंसायां द्विशतो दमः।
पञ्चाशत्तु भवेद्दण्डः शुभेषु मृगपक्षिषु।। २९७।।
गर्दभाजाविकानां तु दण्डः स्यात्पञ्चमाषिकः।
माषिकस्तु भवेद्दण्डः श्वसूकरनिपातने।। २९८।।

"अपघात झाला असता वाहन, वाहनचालक आणि वाहनमालक यांना पुढे सांगितलेल्या दहा प्रसंगांत दंड होत नाही. इतर सर्व प्रसंगांत मात्र दंड होतो." २९०

"वेसण तुटली, जू मोडले, तिरक्या बाजूने (वाहन) समोर आले, गाडीचा आस मोडला किंवा चाक मोडले,"२९१

"लगाम तुटले, जनावरांच्या मानेचा पट्टा किंवा चाबूक तुटला; किंवा 'दूर हो' असा आरडाओरडा केलेला असला (तर दंड होत नाही.)" २९२

"पण जिथे चालकाच्या दोषामुळे किंवा तो योग्य प्रकारे प्रशिक्षित नसल्याने चाक वेडेवाकडे गेले आणि जर त्याने कुणाचा मृत्यू ओढवला, तर (अशा अयोग्य चालकाला नोकरीवर ठेवल्याबद्दल) मालकाला दोनशे दम दंड होतो." २९३

"चालक जर कुशल असेल तर (अपघात झाल्यावर) चालकाला दंड होईल; आणि चालक जर कुशल नसेल तर वाहनात बसलेल्या सगळ्यांना शंभर शंभर दम दंड होईल." २९४

"पण तो जर प्राण्यांमुळे किंवा दुसऱ्या रथामुळे वाटेत अडकून पडला आणि सजीवांची हत्या झाली तर काहीही विचार न करता त्या चालकाला दंड करावा."२९५

"जर माणसांची हत्या झाली तर लगेचच चोराप्रमाणे पाप लागेल (म्हणजे उत्तम साहस दंडाला तो लायक होईल). गाय, हत्ती, उंट किंवा घोडे यांसारखे मोठे प्राणी मेले तर अर्धा दंड पडेल." २९६

"जर का क्षुद्र प्राण्यांची हत्या झाली तर दोनशे दम दंड पडेल. जर शुभ प्राणिपक्षी मेले तर पन्नास दम दंड होईल." २९७

"गाढव, बोकड, शेळ्या इ. प्राण्यांची हत्या झाली असता पाच माष दंड होईल; आणि जर कुत्रा किंवा डुक्कर यांसारखे प्राणी बळी पडले तर एक माष दंड होईल."२९८

याज्ञवल्क्यस्मृतीत याबद्दल म्हटले आहे,

छिन्ननस्येन यानेन तथा भग्नयुगादिना।

पश्चाच्चैवापसरता हिंसने स्वाम्यदोषभाक्।।२.२९९।।

(वेसण तुटल्याने, जू वगैरे तुटलेल्या किंवा मागे येत असलेल्या वाहनामुळे जर काही अपघात आणि दुखापत झाली तर वाहनचालकाचा त्यात दोष नाही.)

आता अपघाताबद्दल आपल्याला आजच्या कायदेशास्त्रात काय दिसून येते, ते पहायला हवे. अन्तर्जालावर बघितल्यावर खालीलप्रमाणे माहिती आढळून आली. या माहितीवर

जुलै ३, २०१२ अशी तारीख आहे:-

चालकाच्या हातून जर अपघात झाला तर गाडीचा मालक त्याला जबाबदार असतो का?

सोहेल खान या नटाच्या गाडीच्या चालकाने रविवारी रात्री उशिरा बांद्र्याजवळ अपघात केला. त्यात एक वयस्कर स्त्री गाडीखाली चिरडून मरण पावली.

प्राथमिक वृत्तानुसार हा नट त्या वेळी आपल्या गाडीत नव्हता. तरी या अपघाताची जबाबदारी त्याच्यावर येते का? आणि समजा, चालकाने अपघात करतेवेळी तो मालक गाडीतच बसलेला असेल तर काय? ...

शक्यता १ - अपघाताच्या वेळी मालक गाडीत नाही.

घटना बेदरकार, निष्काळजी वाहनचालकाची असो किंवा दारू पिऊन वाहन चालवण्याची असो, अपघात झाल्यास त्याची जबाबदारी ही सर्वस्वी वाहनचालकाची असते. फक्त जर गाडी रस्त्यावर आणण्याच्या स्थितीतच नसेल (आणि तरी ती तशी आणल्यामुळे अपघात झाला असेल) तर त्या वेळी वाहनमालक हा जबाबदार असतो.

शक्यता २ - अपघाताच्या वेळी मालक गाडीत आहे.

गाडीच्या मालकाने (म्हणजे ज्याच्या नावावर गाडी नोंदवलेली आहे त्याने) जर चालकाला वेगाने किंवा बेदरकारपणे गाडी चालवायला भाग पाडले नसेल, तर तो अपघाताला जबाबदार नाही. या बाबतीत दिवाणी वकील 'फोरम व्होरा' म्हणतात, "चूक किंवा गुन्हा (म्हणजे प्रस्तुत उदाहरणात बेदरकारपणे गाडी चालवणे किंवा कुणाच्या अंगावर गाडी घालणे) याला मालक केव्हा जबाबदार असेल तर जेव्हा ते कृत्य मालकाच्या संमतीने किंवा परवानगीने केलेले असेल तेव्हा. पण यात "मला मालकांनीच सांगितले", असे चालकाचे नुसते शब्द न्यायालयात पुरेसे नाहीत.

दिवाणी आणि फौजदारी दोन्ही कायद्यांनुसार मालक आणि चालक यांच्यामधले संबंध हे मालक आणि नोकर असे मानले जातात; आणि जोपर्यंत मालकाच्या संमतीने किंवा परवानगीनेच अपराध, चूक किंवा गुन्हा घडलेला आहे हे सिद्ध होत नाही, तोपर्यंत अशा घटनांमध्ये पुरावा हाच निकष असतो."

आणखी एक मुद्दा वकील महेश वासवानी यांनी स्पष्ट केला आहे, तो असा, "जखमी झालेल्या व्यक्तीला उपचारांसाठी तातडीने दवाखान्यात नेणे ही चालकाची जबाबदारी असते. मालक त्या वेळी गाडीत असो वा नसो. एकदा त्याला अपघाताविषयी कळल्यावर जखमीला तातडीने दवाखान्यात घेऊन जाण्यासाठी सर्व ते साहाय्य करणे ही मालकाचीसुद्धा नैतिक जबाबदारी असते; अगदी तो अपघाताला साक्षात जबाबदार नसला तरी."

"अपघातासाठी वाहनमालकाला तेव्हाच जबाबदार धरता येईल, जेव्हा पोलिस चौकशीत हे शाबीत होईल की, वाहन रस्त्यावर येण्याच्या आणि चालवण्याच्या स्थितीत नव्हते आणि तरीही जाणूनबुजून त्याने म्हणजे मालकाने तसे ते आणून चालवायला लावले."

पुढे गाडीमालकाने काय काळजी घ्यायला हवी, हे सांगितले आहे. त्यात इतर मुद्द्यांबरोबरच प्रस्तुतच्या उदाहरणाच्या दृष्टीने लक्षात घेण्यासारखा एक मुद्दा आहे

आणि तो म्हणजे, "चालकाला कधीही कायद्याने संमत असलेल्या वेगमर्यादेपेक्षा जास्त वेगाने गाडी चालवायला भाग पाडू नये किंवा रहदारीचे नियम मोडायलाही भाग पाडू नये."

ही माहिती पुरेशी बोलकी आहे. म्हणजे आजचे निकष लावायचे म्हटले, तरीही राजाच अपराधी आहे.

आणखी एक मुद्दा इथे आजच्या संदर्भातही मला लक्षात घेण्यासारखा वाटतो. प्रस्तुतच्या कथेत पुरोहिताला तो निरपराधी आहे, हे माहीत असूनही तो त्याविरुद्ध आवाज का उठवत नाही? वाद का घालत नाही? त्याऐवजी अतिमानवी गोष्टीचा का आधार घेतो? आज आपल्याला प्रत्यक्ष जीवनात जरी नाही तरी मुख्यतः चित्रपटांमधून एक गोष्ट प्रामुख्याने दिसून येते, ती अशी की, ज्या वेळी एखाद्या व्यक्तीवर अन्याय होतो त्या वेळी रीतसर कायदेशीर मार्गाने त्या अन्यायाचे परिमार्जन होणारच नाही असे वाटते आणि अशा वेळी ती व्यक्ती अमानवी किंवा अतिमानवी शक्तींचा तरी आधार घेते किंवा कायदा हातात घेते. मानवी पातळीवर दुष्टपणाचा, अन्यायाचा ती सामना करते आहे, असे फार कमी वेळा दाखवले जाते. या वृत्तीचे मूळही या आणि अशांसारख्या कथांत असावेसे वाटते.

एकूणच मानवसमाजाला अशुभाची, त्यातूनही अदृष्टातल्या अशुभाची फार भीती वाटते. वेदात याला 'आर्ति' असा शब्द आहे. ह्या आर्तीला सामोरे जायला लागू नये, ती यायच्या आधीच तिच्या वाटा बंद व्हाव्यात आणि बंदोबस्त व्हावा यासाठी अनेक प्रकारची सावधगिरी घ्यायला सांगितलेली आहे. दर्शपूर्णमासयज्ञात धान्य पाखडून झाल्यावर गोळा झालेला भुसा अध्वर्यू 'रक्षसां भागोऽसि' असे म्हणून पसरलेल्या मृगाजिनाच्या मानेखाली ढकलतो (ही यज्ञीय आहुती नाही) आणि त्यायोगे अशुभ शक्ती शांत करतो. पण प्रत्यक्षात कुठल्या स्वरूपात अशी आर्ति आली तर काय करावे किंवा काय केले जात होते, हे स्पष्टपणे सांगितलेले नाही. इथे आलेला उतारा हा असे उदाहरण आहे असे मानले, तर त्यासाठी अमानवी शक्तींचा आधार घेतलेला दिसतो. अशुभाचा, [illegible] वाइटाचा सामना करण्यासाठी हा एक मार्ग. दुसरा मार्ग आहे अतिमानवी शक्तीचा आधार घेणे. तो इथे सांगितलेला दिसत नाही. पण त्यातूनच पुढे देवदेवतांची मदत, शक्तीला शरण जाणे, अवतारकल्पना या गोष्टींचा उगम झाला असेल का? त्याचीच परिणती आजच्या अनेक गुंडांशी एकाच वेळी यशस्वीपणे सामना करणाऱ्या सुपरमॅनमध्ये तर दिसत नाही?

टीप :

१. मुळातला उतारा असा आहे:

The custody dispute between "The Lost Boys" actor Jason Patric and his former girlfriend took a twist on Wednesday with a California appeals court ruling that upheld the paternity rights of a sperm donor who has demonstrated a close and committed relationship with his child. The decision reversed a trial court ruling denying Mr. Patric custody and visitation rights of his four-year-old son, Gus, who was born by artificial insemination. Wednesday's decision set a new legal precedent in the state for the rights of sperm donors. Interpreting state family law, California courts had never recognized a right of a sperm donor who isn't married to the mother to make a paternity claim.

"[A] sperm donor who has established a familial relationship with the child, and has demonstrated a commitment to the child and the child's welfare, can be found to be a presumed parent even though he could not establish paternity based upon his biological connection to the child," wrote Justice Thomas Willhite of the Second District Court of Appeal.

Mr. Patirc's victory could have implications beyond California, according to Georgetown University law professor Jeffrey Shulman, who teaches constitutional family law. He described it as an "important decision" for fathers' rights.

"It serves as a cautionary note to mothers

that there's more than one route to seek paternity," Mr. Shulman said.

Mr. Patric in 2012 filed a petition to establish a parental relationship with his son after the mother, Danielle Schreiber, had a falling out with the actor. The couple had tried unsuccessfully to have a child years earlier when they were dating. Although the couple was no longer living together in 2008, Mr. Patric volunteered to be a sperm donor.

For more than two years after the child was born, according to the court opinion, the actor kept in colse contact with his son and Ms. Schreiber, who referred to Mr. Patric as "Dada" when speaking to her son. In 2012, she "terminated her relationship with Jason," the opinion said.

Ms. Schreiber's attorney, Patricia L. Glaser, said her client "respectfully disagrees" with the court's decision and is exploring her legal options. "The best interests of the child continue to be our goal, and his wellbeing ---- not publicity ---- continues to dictate how we proceed," she said.

Ms. Schreiber in court papers pointed to a California statute restricting the parental rights of sperm donors. That statute was intended to allow men to donate sperm without fear of liability for child support.

But the appeals court said that the statute had been applied too broadly. In the case of Mr. Patric's custody dispute, the court said, it was supplanted by another law that says a father is presumed to be the natural parent of a child if the parent "receives the child into his or her home and openly holds out the child as his or her natural child."

The ruling "confirms the idea in the law that a biological parent can seek to establish a paternal right on the basis of having seized the opportunity to act like a parent," said Mr. Shulman.

२. अशाच प्रकारचा उतारां पञ्चविंश ब्राह्मणातही येतो. तो असा आहे : वार्शं भवति।। १३.३.११।। वृशो वै जानस्र्यरुणस्य त्रैधातवस्यैक्ष्वाकस्य पुरोहित आसीत्। स ऐक्ष्वाकोऽधावयत्। ब्राह्मणकुमारं रथेन व्यच्छिनत्। स पुरोहितमब्रवीत् तव मा पुरोधायामिदमीदृगुपागादिति। तमेतेन साम्ना समैरयद्। तद्वाव स तर्ह्यकामयत। कामसनि साम वार्शम्। काममेवैतेनावरुन्धे।। १३.३.१२।।

"आता वार्श सामाबद्दल. जनांचा (मुलगा किंवा वंशज) वृश हा इक्ष्वाकू कुटुंबातल्या त्रिधातूच्या मुलाचा, त्र्यरुणाचा पुरोहित होता. इक्ष्वाकूंच्या या वंशजाने रथ चालवायला लावला आणि एक ब्राह्मण मुलगा रथाखाली चिरडला. तो पुरोहिताला म्हणाला, "तू माझे पौरोहित्य करताना हे असं माझ्या वाट्याला आलेले आहे." (यावर भाष्य करताना सायणाचार्यांनी मात्र मुलगा पुरोहितांना हे म्हणतो अशी कल्पना केलेली दिसते. कारण ते भाष्य करतात. "तो मुलगा पुरोहितांना म्हणाला," तुम्ही पौरोहित्य करत असताना माझा हा असा घात झाला." (स कुमारः पुरोहितं वृशमब्रवीत् तव पुरोधायां पौरोहित्ये वर्तमाने मां इदानीं ईदृक् एवं रूपं हिंसनम् उपागात् प्राप्नोदिति।). त्याने (पुरोहिताने) या सामाने त्या मुलाला जिवंत केले. त्या वेळी त्याने याचीच इच्छा केली होती. (त्यामुळे) हे वार्श साम इच्छा पूर्ण करणारे आहे. याच्याच योगाने त्याने आपली इच्छा पुरी केली." या उताऱ्यात त्या दोघांमधल्या भांडणाचा किंवा न्यायाधीशांकडे जाण्यासंबंधीचा काहीही उल्लेख नाही, हे स्पष्टच आहे.

Bibliorgraphy :

Primary Texts :

. *Apastambadharmasutra*. 1868, 1894. Ed. George Buhler. Bombay.

- Gautamadharmasutra. 1910. Ed. Ganesha Sastri Gokhale. Anandashram Sanskrit Series, 61. Pune.

- Jaiminiya Brahmana. 1954. Ed. Raghu Vira, Lokesh Chandra. Motilal Banarsidass, Delhi.

- Ed. Manusmrti; translated by Various Oriental Scholars and Edited by F. Max Muller, SBE Vol. xxv, pp. 305-6.

- Yajnavalkyasmriti, (5th Edition). 1949. Ed. Narayan Ram Acarya. Mumbai; translated by J. R. Gharpure, Bombay, 1920.

Secondary Texts :

- चित्राव सिद्धेश्वरशास्त्री. शके १८५० (इ. स. १९२८). *ऋग्वेदाचे मराठी भाषांतर*. पुणे.

- Kane P. V. 1922, "Vedic basis of Hindu Law", The Journal of the Bombay Branch of The Royal Asiatic Society, Vol. XXVI. No.1, 57-82.

- Kane P. V. 1930, *HISTORY OF DHARMASASTRA*. Vol.1. Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune.

- Kane P. V. 1941, *HISTORY OF DHARMASASTRA*. Vol.2. Part 1. Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune.



मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयेतिहास : पुनर्लेखनाचे संदर्भ

अविनाश आवलगावकर

वाङ्मयेतिहासाचे पुनर्लेखन म्हणजे काय आणि असे पुनर्लेखन करता येते का, हे वाङ्मयेतिहासासंबंधी महत्त्वाचे प्रश्न आहेत. कारण इतिहासाचे लेखन करताना जसा इतिहास बदलता येत नाही, तसेच वाङ्मयेतिहासाच्या संदर्भातही घडते का? इतिहासात जसे घडलेल्या घटनांचे तपशील असतात, तसेच वाङ्मयेतिहासातही वाङ्मयनिर्मितीचे तपशील येतात. परंतु केवळ तपशील देणे म्हणजे इतिहासलेखन होते का? इतिहासाच्या आणि वा पुनर्लेखनमयेतिहासाच्या संदर्भात हे सारेच प्रश्न महत्त्वाचे ठरतात. केवळ घटनांच्या नोंदी म्हणजे इतिहास होत नाही, तशा केवळ वाङ्मयाच्या नोंदी म्हणजे वाङ्मयेतिहासलेखन नव्हे. या नोंदींबरोबरच वाङ्मयाच्या क्षेत्रातील त्या त्या लेखकाचे, त्या त्या साहित्यकृतीचे स्थान निश्चित करणे, हेही वाङ्मयेतिहासलेखनाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे ठरते. म्हणजे वाङ्मयेतिहास लिहिताना वाङ्मयेतिहासलेखकाचे वाङ्मयीन आकलन हा अतिशय महत्त्वाचा घटक ठरतो. अर्थात प्रत्येक वाङ्मयेतिहासलेखक आपापल्या वाङ्मयविवेकाप्रमाणे वाङ्मयाचे आकलन करतो आणि वाङ्मयेतिहासात त्याची व्यवस्था लावत असतो. वाङ्मयेतिहासपुनर्लेखनाचा प्रश्न निर्माण होतो, तो यामुळेच.

आपल्याकडे एक सोय म्हणून जरी कालखंडानुसारी वाङ्मयेतिहासलेखन झालेले असले, तरी त्यात काळाचे अनेक संदर्भ लक्षात घेतलेले आहेत, असे नाही. कोणत्याही कालखंडातील वाङ्मयनिर्मितीवर त्या त्या काळातील विविध घटकांचा वेगवेगळ्या अंगांनी परिणाम होत असतो. वाङ्मयाच्या आकलनात तर हे संदर्भ खूपच महत्त्वाचे ठरतात. जसा जसा कालखंड धूसर होत जातो, तशा तशा त्या कालखंडातील साहित्याकलनाच्या व इतिहासलेखनाच्या समस्याही अधिक गंभीर होऊ लागतात. मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयेतिहासाच्या संदर्भात हे विशेषत्वाने जाणवते. कारण मध्ययुगीन साहित्याचा कालखंड हा साधारणतः तेराव्या शतकापासून सुरू होत असला, तरी भाषेच्या दृष्टीने त्यापूर्वीच्या शिलालेखांचा व ताम्रपटांचा विचार करता, तेराव्या शतकापूर्वीचा म्हणजेच प्राचीन कालखंडही महत्त्वाचा ठरतो. शिलालेख, ताम्रपट किंवा इतर ऐतिहासिक कागदपत्रे यांचा समावेश वाङ्मयात होत नसला, तरी वाङ्मयेतिहासाच्या पार्श्वभूमीसाठी त्यांचे महत्त्व नक्कीच लक्षात घेण्यासारखे आहे. कारण कोणताही वाङ्मयेतिहास हा केवळ वाङ्मयाच्या नोंदी करणारा नसतो. तो तत्कालीन सांस्कृतिक जीवनव्यवस्थेशीही निगडित असतो. त्यामुळे मध्ययुगीन कालखंडात निर्माण झालेल्या वाङ्मयपूर्व व्यवस्थेचा एक भाग म्हणूनही शिलालेख, ताम्रपट आणि इतर ऐतिहासिक नोंदी महत्त्वाच्या ठरतात. त्यामुळे हा वाङ्मयीन पार्श्वभूमीचा कालखंड आणि त्यानंतर प्रत्यक्षात तेराव्या शतकापासून वाङ्मयनिर्मितीला झालेला प्रारंभ लक्षात घेतला, तर साधारणतः इंग्रजांच्या आगमनापर्यंत म्हणजेच एकोणिसाव्या शतकाच्या प्रारंभापर्यंतचा कालखंड हा मध्ययुगीन वाङ्मयेतिहासलेखनाचा कालखंड ठरतो.

आणखी एक महत्त्वाचे म्हणजे या कालखंडातील साहित्याचे स्वरूप आजच्या आधुनिक वाङ्मयासारखे नाही. आधुनिक वाङ्मयाचा इतिहास आणि मध्ययुगीन वाङ्मयाचा इतिहास यांत मुळातच फरक आहे. आधुनिक वाङ्मयाच्या इतिहासात ललित वाङ्मयाची संकल्पना केंद्रवर्ती आहे. मध्ययुगीन वाङ्मयाच्या संदर्भात ही कल्पना नाहीच. मुळात वाङ्मयनिर्मितीचे प्रयोजन, प्रेरणाच वेगळ्या आहेत. किंबहुना आपण वाङ्मयनिर्मिती करीत आहोत, ही जाणीवच मध्ययुगीन कालखंडातील निर्मात्यांना नाही. हे संतसाहित्याच्या संदर्भात जितके खरे आहे, तसे बखरवाङ्मयाच्या संदर्भातही तितकेच खरे आहे. त्यामुळे आज जी ललित वाङ्मयाची चौकट डोळ्यांसमोर ठेवून वाङ्मयाचा इतिहास लिहिला जाऊ शकतो, तसे मध्ययुगीन कालखंडाच्या संदर्भात शक्य नाही, याची जाणीव

अनुक्रमणिका

वाङ्मयेतिहासाचे पुनर्लेखन करताना ठेवणे आवश्यक आहे.

मध्ययुगीन कालखंडातील वाङ्मयनिर्मितीत संतसाहित्याबरोबरच शाहिरी वाङ्मय व बखर-वाङ्मयाचाही समावेश होतो. मध्ययुगीन साहित्य म्हटले की, प्रामुख्याने संतसाहित्याचाच विचार केला जातो. अर्थात वाङ्मयेतिहासलेखनाच्या दृष्टीने ते योग्य नाही. हे खरे असले, तरी संतांची प्रचंड साहित्यनिर्मिती हेही मध्ययुगीन साहित्य म्हणजे संतसाहित्य असे समीकरण होण्यास कारणीभूत ठरले असावे. विशेष म्हणजे ही निर्मिती विविध धर्मसंप्रदायांनी केलेली आहे. विविध धर्मसंप्रदायांनी केलेली वैविध्यपूर्ण अशी वाङ्मयनिर्मिती ही मध्ययुगीन साहित्याचा आत्मा ठरली आहे. त्यात गद्य आणि पद्य असे दोन अभिव्यक्तीचे प्रकार दिसत असले, तरी भक्ती हेच या सर्व वाङ्मयाचे केंद्रवर्ती सूत्र आहे. मध्ययुगीन वाङ्मयनिर्मिती ही त्या त्या कालखंडातील सांस्कृतिक संचिताचाच एक आविष्कार असल्याने प्रत्येक कालखंडातील साहित्यनिर्मितीच्या प्रेरणा भिन्न असतात, तशा त्या व्यक्तिपरत्वेही भिन्न असतात.

संतसाहित्याच्या वाङ्मयेतिहासलेखनाचे आजवर अनेक प्रयोग झालेले आहेत. परंतु ते फारसे समाधानकारक नसल्याचेच दिसून येते. त्याच्या कारणांचा विचार करताना डॉ. द. दि. पुंडे लिहितात, "काही वाङ्मयेतिहास संशोधनात गुरफटलेले आहेत, तर काही कविचरित्रनिरूपणात वाढलेले आहेत. काही विद्यार्थिवर्गच नजरेसमोर ठेवून लिहिलेले आहेत, तर काही विशिष्ट अशा पंथसंप्रदायांच्या अंगानेच जाणारे आहेत. सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे यांपैकी कोणाही वाङ्मयेतिहासकाराने इतिहासाचे तत्त्वज्ञान पचवून, काहीएक ऐतिहासिक दृष्टिकोण मनाशी निश्चित करून आपला वाङ्मयेतिहास सिद्ध केला आहे, असे दिसत नाही."[१] याचे एक महत्त्वाचे कारण म्हणजे मध्ययुगीन वाङ्मयाच्या इतिहासलेखनाची एक निश्चित अशी रूपरेषाच वाङ्मयेतिहासकारांनी डोळयांसमोर ठेवलेली नाही. किंबहुना वाङ्मयेतिहास लिहिणे अनेकांच्या दृष्टीने फार सोपी बाब ठरली. वास्तविक वाङ्मयेतिहास आणि त्यातही मध्ययुगीन वाङ्मयेतिहास लिहिणे ही म्हणावी तितकी सोपी बाब नाही. कारण ही वाङ्मयनिर्मिती विविध धर्मसंप्रदायांची आहे. त्यामुळे वाङ्मयनिर्मितीमागे भक्ती हेच सूत्र असले, तरी भक्तीचे स्वरूप भिन्न आहे. मुख्यतः प्रत्येक धर्मसंप्रदायाची दैवते भिन्न आहेत. त्यामुळे त्या त्या धर्मसंप्रदायाचे तत्त्वज्ञान, त्यांचा आचारधर्म, त्यांचे प्रेरणास्रोत, त्यांची वाङ्मयीन बैठक, त्यांची परंपरा या साऱ्यांतच आपल्याला वेगळेपण दिसून येते आणि हे जोपर्यंत आपण गंभीरपणे लक्षात घेत नाही, तोपर्यंत मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाचा साक्षेपी इतिहास लिहिणे शक्य नाही. वाङ्मयेतिहासलेखकाने इतिहासाचे तत्त्वज्ञान पचवणे जसे आवश्यक आहे, तसे मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयेतिहासाच्या संदर्भात ही भूमिका लक्षात घेणेही महत्त्वाचे आहे. प्रत्यक्षात असे न झाल्यानेच वाङ्मयेतिहासाच्या पुनर्लेखनाचा प्रश्न निर्माण झाला. पंथसंप्रदायाच्या अंगाने असू देत किंवा विद्यार्थी डोळयांसमोर ठेवून लिहू देत, शेवटी इतिहास हा निखालस स्वच्छ असणे आवश्यक आहे.

याचा अर्थ आजवर लिहिले गेलेले सर्वच वाङ्मयेतिहास चुकीचे आणि म्हणून निरुपयोगी आहेत, असे समजण्याचे कारण नाही. पुनर्लेखनाचा प्रश्न जेव्हा निर्माण होतो, तेव्हा तीही काळाची एक गरजच असते. पूर्वेतिहासलेखनातील दोष, त्रुटी, उणिवा यांचे भांडवल करणे हा त्यामागचा हेतू नसतो. मुख्यतः त्या त्या काळात, प्राप्त परिस्थितीत, उपलब्ध साधनसामग्रीच्या आधारे आणि त्यांच्या वाङ्मयीन आकलनक्षमतेनुयार त्यांनी लिहून ठेवलेला इतिहास हा नक्कीच महत्त्वाचा आहे. त्यांनी घेतलेल्या कष्टाची नक्कीच नोंद घ्यायला हवी. त्यातून सुटलेले किंवा जाणीवपूर्वक वगळलेले, किंवा पुरेशी साधने उपलब्ध न झाल्याने किंवा वाङ्मयाच्या आकलनातील उणिवा यांमुळे वाङ्मयेतिहासात जाणवणारी जी अपूर्णता आहे, तिचा विचार हा पुनर्लेखनाच्या दृष्टीने महत्त्वाचा ठरतो,

एकूणच मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाचा इतिहास लिहिताना आणि विशेषतः त्यातील संतसाहित्यासंबंधी लेखन करताना तर खूपच काळजी घेण्याची गरज आहे. एखाद्या कालखंडात विविध धर्मसंप्रदायांचे प्रश्न निर्माण व्हावे आणि त्यांची वाङ्मयनिर्मिती व्हावी, हाच एक संशोधनाचा मुद्दा ठरतो. हे सर्वच वाङ्मय आध्यात्मिक

आणि केवळ आध्यात्मिकच आहे, अशी एक समाजाची विचारधारा झालेली आहे. अध्यात्म हा संतसाहित्याचा मुख्य धागा आहे, यात शंका नाही; परंतु केवळ अध्यात्म म्हणजे संतसाहित्य असे समीकरण मांडता येईल का? धर्म ही संकल्पनाही या पार्श्वभूमीवर पुन्हा एकदा तपासण्याची गरज वाटते. धर्म किंवा संप्रदाय ही एक विचारसरणी आहे आणि ती ज्या कालखंडात जन्माला येते, त्या कालखंडाचे अनेक संदर्भ तिच्या वाङ्मय-निर्मितीशी संलग्न असतात. अशा विचारधारा विविध कालखंडांत निर्माण होत असतात. किंबहुना समाजाच्या जिवंत अस्तित्वाच्या, वैचारिक प्रगल्भतेच्या आणि परिवर्तनशील मनोवृत्तीच्या त्या द्योतक असतात. आधुनिक कालखंडात निर्माण होणाऱ्या विविध वाङ्मयीन संप्रदायांमागेही हीच भूमिका असल्याचे लक्षात येते.

या पार्श्वभूमीवर विविध धर्मसंप्रदायांच्या साहित्याचा इतिहास लिहिताना त्यांच्या प्रेरणांचा, त्यांच्या विचारसरणींचा म्हणजेच त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा विचार करणे क्रमप्राप्त ठरते. संतसाहित्य हे केवळ समाजात अंधश्रद्धानिर्मितीला प्रेरक ठरणारे साहित्य नाही. संतसाहित्य हे मानवी जीवनाच्या विविध पैलूंचा विचार करणारे, त्याच्या भवितव्याविषयी चिंतन करणारे, त्याला जगण्याचे मूल्यभान देणारे, केवळ आध्यात्मिक नव्हे तर एकूणच सामाजिक आणि सांस्कृतिक प्रगल्भता निर्माण करणारे, समाजशास्त्रा-पासून तो विज्ञानापर्यंत आणि भौतिकापासून अभौतिकापर्यंत गंभीरपणे विचार करणारे साहित्य आहे. माणसाच्या सर्वांगीण उन्नतीचा विचार करणारे साहित्य म्हणून संतसाहित्याचा विचार झालेला नाही. एकतर केवळ श्रद्धेपोटी या साहित्याचे गोडवे गायिले जातात किंवा दुसरीकडे त्याला टोकाचा विरोध तरी केला जातो. एकूण या साहित्याकडे तटस्थपणे पाहण्याचा विचार आपण करीत नाही. एवढे खरे की, या दोन्ही भूमिका टोकाच्या असल्याने संतसाहित्याचे योग्य आकलन होत नाही, याचीच उणीव वाङ्मयेतिहासलेखनातही जाणवते. डॉ. द. दि. पुंडे म्हणतात त्याप्रमाणे 'धर्माच्या माध्यमातून सामाजिक परिवर्तन साधणारा (social reform through religion) तो संत, अशी व्यापक कल्पना स्वीकारायला हवी. ही स्वीकारून रूपलक्षी इतिहास लिहिला, तर संतसाहित्याचा इतिहास सिद्ध होईल'[२] परंतु असे न झाल्याने वाङ्मयेतिहासासंबंधी अनेक समज-गैरसमज निर्माण झालेले आहेत.

या समज-गैरसमजांतूनच वाङ्मयेतिहासावरही अन्याय होतो किंवा समाजापर्यंत विनाकारण तसा चुकीचा संदेश पोचतो. डॉ. वासुदेव मुलाटे यांच्या मते आजवरच्या वाङ्मयेतिहासलेखनात प्रस्थापितांचेच प्रतिनिधित्व राहिलेले आहे. त्यांच्या मते 'मराठी वाङ्मयेतिहासाच्या लेखनसोईसाठी जे खंड सर्वसामान्यपणे मानलेले आहेत, त्यांचा प्रारंभ 'मुकुंदराज व नाथपंथीयाचे वाङ्मय' किंवा 'महानुभाव खंड' इथपासून केलेला आहे. खरेतर याही आधी वीरशैव किंवा लिंगायतांनी साहित्याची निर्मिती कानडी भाषेबरोबरच मराठीतही केलेली आहे. परंतु त्याची दखल ते लिहीत होते तेव्हापासून फारशी घेतली गेली नाही आणि त्यामुळे ते मोठ्या प्रमाणात अजूनही प्रकाशात आलेले नाही. याचे महत्त्वाचे कारण वीरशैवांच्या तत्त्वज्ञानात आहे. या ठिकाणच्या वर्णव्यवस्थेला आणि जातिव्यवस्थेला हादरा देणारे, स्त्रीला सर्व क्षेत्रांत समतेचे स्थान देणारे, लोकशाहीचा पुरस्कार करणारे आणि खऱ्या मानवतेचा उद्घोष करणारे तत्त्वज्ञान वीरशैव वाङ्मयाचे निर्मितीकार मांडीत होते.'[३] अशा प्रकारच्या भूमिकेमुळे वाङ्मयेतिहासाच्या पुनर्लेखनाला योग्य दिशा मिळण्याऐवजी पुन्हा ते वेगळ्या दिशेने भरकटण्याचीच शक्यता अधिक आहे. वाङ्मयेतिहास-लेखनात प्रस्थापितांचेच प्रतिनिधित्व आहे, यात शंका नाही. परंतु ही भूमिका मांडताना आपण पुन्हा चुकीचाच इतिहास निर्माण करीत नाही का? मुख्य म्हणजे वीरशैवांची साहित्यनिर्मिती मराठीत जी उपलब्ध झाली, तीच सोळाव्या शतकापासून; त्यामुळे मराठी वाङ्मयाचा प्रारंभ त्यापासून होणेच शक्य नाही. वीरशैवांचे साहित्य व्यवस्थेविरुद्ध भूमिका मांडणारे होते, म्हणून ते टाळावे, असे समजण्याचे काहीच कारण नाही आणि जे महानुभाव वाङ्मयेतिहासाने स्वीकारले, तेसुद्धा प्रस्थापित व्यवस्थेला तडा देणारेच आहेत, हे डॉ. मुलाटे यांनी का लक्षात घेतले नाही?

डॉ. वासुदेव मुलाटेंच्या विचारातील आणखी एक संदर्भ येथे देतो. ते लिहितात– 'रामदास आणि रामदास पंचायतन यासंबंधाने हे इतिहासकार ज्या आतूनच्या

अनुक्रमणिका

उमाळ्याने गोडवे गाताना दिसतात, तेवढे तुकारामासारख्या संतांच्या अभंगनिर्मितीबद्दल लिहीत नाहीत.'[४] डॉ. मुलाटे यांची ही भूमिका तपासायला हवी, असे वाटते. उलट, रामदास हे वारकरी संप्रदायापासून तूटून असल्याने एकाकी पडल्याचेच इतिहासात दिसून येईल. पुढे डॉ. मुलाटे लिहितात– 'तुकारामाचे अभंग इंद्रायणीत बुडविले गेले नसते, किंवा रूढ धर्मव्यवस्थेच्या दबावामुळे महानुभावांना आपले साहित्य सांकेतिक भाषेत लिहून लपवून ठेवावे लागले नसते.'[५] आता तुकारामांचे अभंग खरेच इंद्रायणीत बुडविले गेलेत का, याविषयी गंभीरपणे संशोधन होण्याची गरज आहे. कारण वाङ्मयेतिहास लिहिताना तेथे कोणत्याही अंधश्रद्धेला थारा देऊ नये. दुसरे असे की डॉ. मुलाटे म्हणतात तसे रूढ धर्मव्यवस्थेच्या दबावामुळे महानुभावांनी आपले साहित्य सांकेतिक लिप्यांमध्ये बंदिस्त केले नाही; त्याची कारणे वेगळीच होती. या विवेचनाचा एकूण मथितार्थ असा, की वाङ्मयेतिहासाचे लेखन करताना मूळ संदर्भ पाहून त्याचा योग्य तो अन्वयार्थ लावायला हवा; नाहीतर पुनर्लेखनातही अनेक चुकीचे संदर्भ लिहिले जाऊ शकतात.

वाङ्मयेतिहासलेखन ही ज्ञानक्षेत्राशी संबंधित बाब असल्याने त्यात संशोधनाला किती महत्त्व आहे, हे यावरून स्पष्ट होईल. आधुनिक साहित्याच्या इतिहासलेखनात कदाचित अशा संशोधनाची फारशी गरज भासणार नाही. कारण तो कालखंड लेखकाच्या अधिक जवळचा असतो. शिवाय आधुनिक साहित्य आज सर्वत्र मुद्रित स्वरूपात उपलब्ध आहे, त्यामुळे संहिताउपलब्धी, संहितानिश्चिती, पाठशोधन इत्यादी प्रश्नच निर्माण होत नाहीत; परंतु मध्ययुगीन साहित्याच्या संदर्भात हे सारेच प्रश्न भेडसावणारे आहेत. वाङ्मयकृतीचा कर्ता, त्याचा काळ, वाङ्मयनिर्मितीचा काळ, हे मध्ययुगीन वाङ्मयाच्या संदर्भात शोधाचेच प्रश्न ठरतात. शिवाय एकाच नावाचे अनेक कवी, लेखक सापडतात. नामदेव, ज्ञानेश्वर, कवी डिंभ नावाचे अनेक कवी इतिहासात आहेत. अशा वेळी एखाद्या कवीचा, त्याच्या वाङ्मयनिर्मितीचा, त्याच्या परंपरेचा, त्याच्या काळाचा शोध घेणे ही मोठीच जबाबदारी ठरते. अर्थात यासाठी वाङ्मयेतिहासकाराला संशोधनाची बैठक असावी लागते.

मध्ययुगीन वाङ्मयेतिहासातील काही प्रश्न संशोधनांती सुटलेले आहेत; परंतु तरीही वाङ्मयेतिहासकार आवश्यक ते बदल करायला तयार नाहीत, असेही दिसून येते. 'संशोधनाने दिलेले निष्कर्ष लक्षात घेऊन पूर्वसिद्ध पारंपरिक वाङ्मयेतिहासांमध्ये बदल करायला इतिहासकार का नाखूश असतात?' असा प्रश्न डॉ. द. दि. पुंडे यांनीही विचारला आहे.[६] आजच्या उपलब्ध संशोधनानुसार कवी मुकुंदराज व त्यांचा 'विवेकसिंधू' हा ग्रंथ 'ज्ञानेश्वरां'च्या नंतरचा ठरतो. डॉ. वि. भि. कोलते, डॉ. शं. गो. तुळपुळे, श्री. भारद्वाज इत्यादी मान्यवर संशोधकांनी मुकुंदराजाचे उत्तरकालीनत्व सिद्ध केले आहे. प्रा. ह. श्री. शेणोलीकरांनी आपल्या 'प्राचीन मराठी वाङ्मयाचे स्वरूप' या वाङ्मयेतिहासग्रंथाच्या सहाव्या आवृत्तीत हा बदल केला. परंतु इतर कोणत्याही वाङ्मयेतिहास-लेखकाने असा बदल केलेला नाही. डॉ. ल. रा. नसिराबादकरांनी श्री. भारद्वाज यांनी केलेल्या विवेचनाचे पुरेसे संदर्भ दिलेले आहेत. तरीही त्यांनी आपल्या वाङ्मयेतिहासखंडात मुकुंदराजाची नोंद ज्ञानेश्वरपूर्वकाळात केलेली आहे. याला कारण आपली मानसिकताच म्हणावी लागेल. अशाने वाङ्मयाचा इतिहास लिहिला जाऊ शकणार नाही. 'लीळाचरित्र' हा मराठीतला पहिला गद्यग्रंथ आणि 'महदंबेचे धवळे' हे मराठीतील पहिले काव्य असूनही चुकीच्या इतिहासलेखनामुळे पुढच्या पिढीला आपण हेतुतः सत्यापासून दूर ठेवत आहोत, असे दिसून येते.

संप्रदायांची भूमिका, त्यांचे तत्त्वज्ञान नीट समजून घेणे या संदर्भात खूप महत्त्वाचे आहे. परंतु वाङ्मयेतिहास लिहिताना तो कालखंडानुसारीच लिहिला जाणे आवश्यक आहे. तो संप्रदायानुसार लिहिला जाऊ नये. कारण तसे झाले, तर पुन्हा तो त्या त्या संप्रदायाचाच बंदिस्त इतिहास होण्याची शक्यता अधिक वाटते. शिवाय कालखंडानुसार लिहिल्या गेलेल्या विविध संप्रदायांच्या साहित्याच्या समकालीन वाङ्मयीन प्रवृत्तीशी असणाऱ्या साधर्म्याचा शोध हाही इतिहासलेखनातील महत्त्वाचा दुवा ठरतो.

मध्ययुगीन वाङ्मयाचा इतिहास हा संशोधनाच्याच अंगाने लिहिणे आवश्यक आहे. त्यासाठी इतिहासातील अनेक घटितांचा सखोल शोध घेऊनच त्याची मांडणी

अनुक्रमणिका



करता आलो पाहिजे. अन्यथा स्वतंत्र तत्त्वज्ञानावर उभ्या असणाऱ्या महानुभावांचा नि नाथसंप्रदायाचा अर्थाअर्थी काहीही संबंध नसताना दुराग्रहाने अनुबंध जुळवून अभ्यासकांची दिशाभूल करण्याचा प्रयत्न केला जातो आणि हाच आयता संदर्भ घेऊन त्याची शहानिशा न करता पुढील अभ्यासक आपल्या 'ऐतिहासिक' संशोधनात त्याची मांडणी करतात. पर्यायाने आपण चुकीचाच इतिहास लिहीत जातो. मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासात अशा अनेक गोंधळांच्या जागा आहेत. त्याचा निखळ संशोधनाच्या भूमिकेतून शोध घेऊन पुनर्लेखन होणे नितान्त गरजेचे आहे.

संदर्भ आणि टिपा

१. संतसाहित्य : अभ्यासाच्या काही दिशा- संपादक डॉ. कल्याण काळे, रा. शं. नगरकर, स्नेहवर्धन, पुणे, १९९२, पृ. १०४.

२. तत्रैव, पृ. १०५.

३. मराठी वाङ्मयाचा इतिहास : पुनर्लेखनाच्या दिशा संपादक- डॉ. अविनाश आवलगावकर, डॉ. मनोहर जाधव, सुविद्या, पुणे, २००९, पृ. ४९-५०.

४. तत्रैव, पृ. ५०.

५. तत्रैव, पृ. ४८-४९.

६. वाङ्मयेतिहास : सद्यःस्थिती आणि अपेक्षा - प्रा. गो. म. कुलकर्णी, प्रा. दत्तात्रय पुंडे, मेहता, पुणे १९९५, पृ. १६५-१६६.

☆☆☆

पुस्तकपरीक्षण :

‘सिझर कर म्हणतेय माती’ - आदिम वेदनेची कविता

पंडितराव पवार

१९९० नंतरच्या मराठी कवितेने मराठी कवितेचा चेहरामोहरा बदलून टाकला. शहरी नवकवींबरोबरच ग्रामीण भागातील नव्या उमेदीच्या कवी-कवयित्रींनी आपले वास्तव अनुभव धिटाईने मांडायला सुरुवात केली. या कवितेची पार्श्वभूमी शेतीमाती असली तरी, त्यात देशीयतेची प्रखर जाणीव, जागतिकीकरणाचा मानवी जीवनावर होणारा परिणाम, बदलती जीवनशैली, त्यातून निर्माण झालेले मानवी नात्याचे तुटलेपण, मॉलसंस्कृती आणि माणसाचे वस्तूकरण, ग्रामजीवनाचे हरवलेपण आणि वाढते शहरीकरण, बिघडलेली कारखानदारी आणि मजुरांची बेकारी, इतर वस्तूंप्रमाणेच शेतमालाची निर्यातप्रक्रिया आणि त्याचा शेतकरीजीवनावर होणारा परिणाम, शेतीवर राबणारा शेतकरी आणि त्याचे कुटुंबीय यांची दिवसें-दिवस होणारी वाताहत, लहरी निसर्ग आणि शेतकऱ्यांच्या आत्महत्या, भांडवलशाही अर्थव्यवस्था आणि कष्टकऱ्यांची लूट यांसारखे असंख्य प्रश्न या कवितेत पोटतिडकीने मांडले जाऊ लागले. या प्रश्नांच्या प्रकटीकरणातील वास्तवता पोटतिडकीतून आलेली आहे. त्यामुळे स्वप्नसृष्टी किंवा कल्पनाजगतापेक्षा या कवितेतील आशय वाचकांच्या मनाची पकड अधिक घट्टपणे घेतो. श्रीकांत देशमुख, प्रकाश होळकर, नारायण सुमंत, इंद्रजित भालेराव, लक्ष्मण महाडिक यांसारख्या ज्येष्ठ कवींबरोबरच ऐश्वर्य पाटेकर, कैलास दौंड, कल्पना दुधाळ, संदीप जगताप यांसारख्या अलीकडील नव्या उमेदीच्या कवींच्या कवितेत शेतीमाती आणि जागतिकीकरण यांचे चित्र अधिक प्रभावीपणे प्रकट झालेले आहे, असे त्यांची समग्र कविता वाचल्यावर लक्षात येते.

कल्पना दुधाळ या अलीकडील नव्या उमेदीच्या कवयित्रीने वाचकांचे लक्ष वेधून घेतले आहे. ग्रामीण जीवन हा या कवयित्रीचा काव्याशय असला, तरी माती आणि स्त्री हेच विषय तिच्या कवितेचे केंद्रबिंदू आहेत. भूमी आणि स्त्री ही दोनही सर्जनाची केंद्रे आहेत. पण या सर्जनातून तिच्या जीवनात सोशीकता, संयम आणि भोग यांतच तिचे सर्व अस्तित्व पणास लागते. अस्तित्वाच्या सिद्धतेबरोबरच या सर्जनकेंद्रांना आणि त्यांच्या परिवाराला निसर्ग, समाजव्यवस्था, जागतिकीकरणाच्या व्यावहारिक आणि लुटारू यंत्रणांना कसे बळी पडावे लागते, याचे अत्यंत वेदनादायक चित्र तिने कवितेत नेमक्या शब्दांत मांडलेले प्रत्ययास येते असे म्हटले, तर अतिशयोक्ती होणार नाही.

‘सिझर कर म्हणतेय माती’ या काव्यसंग्रहाच्या शीर्षकातच मातीची सर्जनासाठी व्यक्त होणारी ‘कळ’ किंवा ‘वेणा’ सूचित होते. मातृत्वप्राप्तीसाठी अडलेल्या स्त्रीला कधी कधी विज्ञानाच्या साहाय्याने ‘सिझर’च्या क्रियेस तोंड द्यावे लागते. त्याशिवाय तिची सुखरूप ‘सुटका’ होत नाही, हा वैद्यकशास्त्राचा नियम आहे. मातृत्वोत्सुक स्त्रीला त्याशिवाय तिच्या जन्माचे सार्थक वाटत नाही. हा स्त्रीसुलभ निसर्गाचा नियम कवयित्री भूमीलाही लागतो आणि त्यात विपरीत काहीच नाही. यासंबंधी कवयित्री आपल्या मनोगतात लिहिते, ‘घरातल्या माणसांबरोबर शेतातली कामं करताना तो परिसर, ते कष्टाचं वातावरण मनात खोलवर मुरत राहिलं. सऱ्या वरंबे ओढलेल्या रानात <u>www</u> दिसायचं आणि माती ग्लोबल झाली, असं वाटायचं. असंच एकदा आम्ही हरभरा पेरला आणि त्या रात्री मुसळधार पाऊस पडला. काही हरभरा वाहून गेला. काही मातीत दबल्यानं लवकर उगवला नाही. तेव्हा प्रचंड अस्वस्थ वाटू लागलं आणि मी लिहून गेले,

‘माती अडून बसलीय
सिझर कर म्हणत
मी काय करू?’

या मनोगतातून मातीची सर्जनशीलता आणि स्त्रीमनाला जाणवलेली सहसंवेदना यांचे जिवंत चित्रण व्यक्त झाले आहे. भूमी आदिम असली आणि स्त्रीची वेदनाही चिरंतन

अनुक्रमणिका

असली तरी या दोनही केंद्रांना 'ग्लोबल' स्पर्श झाला आहे, हेही कवयित्रीने सहजपणे सूचित केले आहे. सृजनाचे वैभव सहजासहजी पहावयास मिळत नाही, हेच खरे!

अवघ्या धरतीचा भार गर्भावर पेलणारी आणि असंख्य धूमकेतूंनी आयुष्यभर काळीज पोखरूनही चिरवेदना सहन करणारी ही आदिम स्त्रीशक्ती कवयित्रीला साद घालते. ज्या मातीतून मोठ्या कष्टाने आणि निगराणीने ही कष्टाळू स्त्री पीक जगविते, त्या पिकाच्या कणसांचा ही समाजव्यवस्था हुरडापार्टीच्या रूपाने 'कणसांचा मरणोत्सव' साजरा करते, याचा सल ही शेतात राबणारी स्त्री सहन करू शकत नाही.

'खुडली जातात ढीगभर कणसं...
टचटचीत दाण्यांची ....लांबलचक दांड्यांची
विस्तवावर निघतात होरपळून...हुंडाबळीसारखी
चवदार हुरड्यांची पार्टी रंगत जाते.' (पृ. १४)

ही कणसे हाती येण्यासाठी शेतकरी कधी चांगली कणसे बियाण्यासाठी आदल्या वर्षी आढ्याला टांगतो. पीक शेतात कणसावर आल्यावर जिवाच्या आकान्ताने पाखरांपासून वाचवतो. कारण 'टचटचीत दाण्यांचं कणीस तेच आपल्या जगण्याचा आधार' असल्याने अशा हुरडा पार्टीत कणसांचा जीवनान्त होतो, याचे शल्य या स्त्रीला सहन होत नाही आणि आजच्या 'ग्लोबल एरियात' धान्यापासून मद्यार्कनिर्मितीची चर्चा शेतकऱ्याच्या रानात आणि मनात घुमते. त्यापोटी काही शासकीय उसने अनुदान हेही फसवेच असते, याचीही तिला खात्री पटते. कारण ती 'मात्र कव्हरेज क्षेत्राच्या बाहेर' असते. या स्त्रीची नाळ कायमची मातीशी जोडलेली आहे. त्यामुळे तिची दुसरी जातच नाही.

'पण माझी नाळच होती जोडलेली....मातीशी
तिनंच सोडला पान्हा तोंडात....कवटाळून छातीशी
पुरवल्या पेशी माझ्या रक्ताला
आणि हिरवी फुंकर श्वासाला
मातीची ओल होऊन.' (पृ. १६)

असा या कष्टकरी स्त्रीचा मातीशी जैविक संबंध असल्याने अन्य जातिपातीची बंधने झुगारून तिने अनेक वावटळांतही माणुसकी हीच जात जवळ केली. मातीचा सर्वांना सामावून घेणारा मोठेपणा तिच्याही व्यक्तित्वाचा एक अपरिहार्य भाग झालेला आहे.

'सिझर कर म्हणतेय माती' ही कविता म्हणजे परंपरागत शेतीचा व्यवसाय आणि जागतिकीकरणातील नव्या व्यवहारांचा प्रकट संघर्ष होय.

'मी टाकलेली मेथी आणि कोथिंबीर
.....मागतेय माझ्याकडं....युरियाचा खाऊ
आणि लुसलुशीत व्हायचं....स्पेअर
रखरखीत झाडाच्या सालीनं
मॉइश्चराइझरचा हट्ट धरलाय.....
आणि माती अडून बसलीय
'सिझर' कर म्हणत........
मी काय करू?' (पृ. १७)

या मानसिक संघर्षात आजचा शेतकरी सापडला आहे. सेंद्रिय खताची जागा महागड्या रासायनिक खतांनी घेतल्यामुळे जमिनीचा पोत बिघडून जमिनीवर 'सिझर' करण्याची वेळ आली. महागड्या खतांनी शेतकऱ्याचे कंबरडे मोडले. जागतिकीकरणाच्या स्पर्धेत टिकण्यासाठी त्याची ओढाताण होते. त्यामुळे घरंदाज अन्नपदार्थांची जागा बाजारातील चविष्ट पण आरोग्यविघातक पदार्थांनी घेतली. शहरातील दैनंदिन जीवनातील चंगळवाद आता खेड्यापाड्यांतील रस्त्यावरील चौकुलीवरील फाट्यावरही पोचला.

'जवळच्या फाट्यावर........
व्हेज-नॉनव्हेजचा ढाबा....बार.....
...कोपऱ्यावर वडापाव....समोसा...भुर्जी
पालाखाली उडुप्पी रेस्टॉरंट
चौकात लॉलीपॉप....चायनीज नुडल्सचे
गाडे झाल्यापासून.....
आईच्या हातची पार चव गेली.' (पृ. १८)

या फास्टफूडच्या जमान्यातील ओल्या पार्ट्या, झिंग आणणारे संगीत, रात्ररात्र रंगणाऱ्या रेव्ह पार्ट्या, झाडाझाडांवर चमकणारे रंगीबेरंगी विजेचे दिवे हे सगळे जागतिकीकरण खेड्यापर्यंत पोचल्याचे चिन्ह असल्याचे कवयित्रीस वाटते. या सर्वांच्या परिणामी पारंपरिक शेती उद्ध्वस्त होत आहे. म्हणून ती म्हणते,

'जग जवळ आलं....लांब गेलं...

अनुक्रमणिका

काय फरक पडतो बाई?
ही तर जगण्याची लढाई!
....मी नेटवर सर्चमध्ये टाइप केलं
पोटाला काय घालू?
तर उत्तरच आले नाही?' (पृ. १९)

सामान्य माणसाला निरुत्तर करणारे जागतिकीकरण आता स्वीकारणे भागच आहे. पण त्यासाठी 'जन्मभर' चालण्याचा टोल भरण्याची शिक्षा अटळ आहे. जीवनातील कठोर अनुभवांची पुरेपूर शिक्षा सामान्य माणसाला मिळावयास सुरुवात झाली आहे, हे कटुसत्य कवयित्रीने अधोरेखित केले आहे.

शेतकरी-कष्टकरी माणसाची व्यथा व्यक्त करणारी कल्पना दुधाळ यांची कविता तशी बहुआयामी आहे. भूमीच्या सर्जनशीलतेबरोबरच तिला मातृत्वाची सहवेदना जाणवते. स्त्रीची सोशिकता आणि गायीचे आपल्या वासरांबद्दलचे वात्सल्य कवयित्रीला बोलके करते. शेतकऱ्याचा मुलगा शिकून 'साहेब होतो'; पण घरादाराकडे दुर्लक्ष करतो, याचे शल्य आणि मेंढपाळ बाप उन्हातानात फिरून पोटात अन्नाऐवजी काळढोण गुळाचा चहा ताटलीत पिऊन आपली भूक मारतो. कष्टणाऱ्या आणि घामाचा सुगंध अनुभवणाऱ्या स्त्रीलाही कधीतरी चांगले दिवस येतील, असा आशावाद जागवितो. सर्वच क्षेत्रांत स्वैरपणे संचार करणाऱ्या जागतिकीकरणाच्या वाऱ्याला सामोरे जावेच लागेल, ही भूमिका कवयित्री धीटपणे घेते. म्हणून कल्पना दुधाळ यांची कविता बहुआयामी आहे. सुप्रसिद्ध कवी नारायण सुर्वे म्हणतात, 'सारस्वतांनो, थोडासा गुन्हा करणार आहे.' असे म्हणून ते सर्वसामान्य माणसांची दुःखे आपल्या कवितेत 'तळपत्या तलवारी'प्रमाणे धीटपणे मांडून गेले. त्याप्रमाणे ही कवयित्रीदेखील आपली कविता म्हणजे दळदार वेलीवरील 'देठा'प्रमाणे रसरशीत असल्याचे सांगून तो देठ तटातट तोडून शब्दबद्ध करते.

'शब्दांचे देठ तटातट तोडून
मी पाठीवरच्या बोचक्यात कोंबत होते
इतक्यात प्रस्थापितांनी हाकललं मला
चल चालती हो येथून
या प्रदेशाचे आम्ही राजे
कुणी विचारली शब्दांची किंमत
'नॉट फॉर सेल' म्हणून मी आले निघून
तुटलेल्या देठातून चीक गळत राहिला थेंब....थेंब.'
(पृ. २०)

कवयित्रीने आपल्या कवितेच्या निर्मितीचे रहस्यच अस्सल अनुभूतीसह या काव्यपंक्तींतून सांगून टाकले आहे. सहजपणे फोफावणाऱ्या वेलीवरील देठाप्रमाणे असणारी ही रसभरीत स्वाभाविक कविता. प्रस्थापितांना कष्टकऱ्यांचे दुःख, सीतेसारखी स्त्रीची सोशीकता, गीतेतील सर्वव्यापी तत्त्वज्ञान आणि मानवी जीवनाचा संबंध जाणवला नाही. तिने मात्र व्यवस्थेच्या वळचणीला बसून वैश्विक व्यवहाराचे कटुसत्य शब्दाशब्दांतून सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. शब्दांच्या देठांना कवयित्रीने एक जिवंत व्यक्तिमत्त्व प्राप्त करून दिले. तेच शब्द कुरवाळून त्यांना आईच्या ममतेने पोटाशी बांधून कलमावर कलमाचे डोळे जोडून सजग केले. त्यांनाच काव्यरूप प्राप्त झाले. अशी कवितेबद्दलची कल्पना दुधाळ यांची अनुभूती आहे.

मेलेल्या वासराची माय कपिला वात्सल्यभावनेने कासावीस होते, अन्नपाण्याचा त्याग करते, म्हणून मालक तिच्या पाठीवर काठी उगारतो. पण मातृत्वाची भावना जपणारी मालकीण म्हणते,

'कपिलेच्या डोळ्यांमधी । देखी सोताप्ले रे माय
म्हणे असतो असाही । बये दुःखाला उपाय.'
(पृ. २१)

स्त्रीसुलभ मातृभावनेचे हे बोलके पण उपहासाचे शब्दचित्र केवळ कल्पनेने चितारणे अशक्यच. त्याचप्रमाणे बापाने गाठीला गाठ जोडून दारिद्र्यातही मुलाला मोठ्या सुखाच्या आशेने पदवीधर केले. पण तो मुलगा घरी आल्यावर धड शेतीही करू शकत नाही आणि पैसे भरल्याशिवाय त्याला शिपायाचीही नोकरी मिळत नाही. त्यासाठी एक एकर जमीन विकण्याचा पर्याय मुलाने पुढे करताच ते बापाला अजिबात पटत नाही. एकीकडे शेतमालाला भाव मिळत नाहीत आणि दुसरीकडे मुलगा बेकार राहतो. या दुहेरी अडचणीत सापडलेले कुटुंब,

'उभं राहून पुतळ्याचे पाय दुखतील
म्हणून गांधींना घोड्यावर बसवण्यासं धाडस
का करतो बाप?' (पृ. २३)

अशा अशक्यप्राय धर्मसंकटात सापडून प्राप्त परिस्थितीला





तोंड देत जगण्याचा प्रयत्न करीत राहते. समाजव्यवस्थेचा हा शिकलेला मुलगा बळी ठरतो.

मृग नक्षत्र सुरू होऊनही पावसाची चाहूल नाही. दुष्काळाचे सावट सर्वत्र पसरले आहे. अशा वेळी शेतकरी,

'काळीज पेरून जी । रगत शिंपलं
खोबण्या डोळयांनी मी । सपान टिपलं
बांधाच्या कडंला जी । देहं हा पुरला...
मिरूग सरला जी कुळव धरला.' (पृ. २४)

जिवाच्या आकांताने शेतात कष्ट करून भरघोस पिकाची स्वप्ने पाहिली; पण स्वप्नभंग होताच आत्महत्येचा पर्याय हा कष्टकरी स्वीकारतो. जगाच्या पोशिंद्याची ही कहाणी दर्दभरी आहे. एकीकडे अस्मानी संकट आणि दुसरीकडे जागतिकीकरणाच्या सुलतानी दहशतवादात शेतकऱ्याचे 'शिवार'ही असुरक्षित झाले आहे. म्हणून कवयित्री म्हणते,

'कधीही होऊ शकतो हल्ला
म्हणूनच अवयवहीन माणूस
होऊन जगायचंय मला.' (पृ. २५)

अवयवहीन होण्याची इच्छा येथे का व्यक्त व्हावी? कारण जागतिक पातळीवर प्रचंड स्पर्धा सुरू झाली आहे. गुणवत्ता हा परवलीचा शब्द आहे. बाजारात व्यापारी शेतकऱ्यांना लुटण्यासाठी टपून बसले आहेत. जो बलवान, तो श्रेष्ठ असे वातावरण सर्वत्र आहे. त्यात टिकणे अशक्यप्राय आहे. कवयित्रीलाही या दहशतवादाची चाहूल लागली आहे. म्हणून ती म्हणते,

'पाचोळ्यांनी उगारलेल्या तलवारी
कधी वार करतील..........
आणि उसात लपलेल्या अतिरेक्यांच्या स्टेनगन
कोणत्या क्षणी करकरतील
..........नाही सांगता येत.' (पृ. २५)

यात समाजकारण, अर्थकारण, राजकारण या सर्व व्यवस्थांचा दहशतवाद सामान्य माणसाला विविध योजना पुरवूनही जगणे असुरक्षित करीत आहे. हा छुपा दहशतवाद कवयित्री धिटाईने मांडत आहे.

अशा दहशतवादात शेतीव्यवस्था गुदमरून चालली आहे. शेतात राबणारे मजूरही शहराकडे मार्गस्थ होत आहेत. प्रगत शेतीचे तंत्रज्ञान खेड्यांपर्यंत पोचले आहे. नवनवे प्रयोग आणि जोडधंदेही शेतकऱ्यांनी सुरू केले आहेत. पण जागतिकीकरणाच्या रेट्यात तो टिकण्याची शाश्वती नाही. अशाही स्थितीत कवयित्रीचा आशावाद आश्वासक आहे. ती म्हणते,

'सारं हाताशी आलं तरी ।
लढाई ज्याची त्यालाच लढावी लागते राजा
छातीची ढाल करून.....।
लढ पठ्ठ्या लढ
नव्या युगाला दाखवून दे ।
कुणब्याचं ग्लोबल वर्ल्ड.' (पृ. २६)

कवयित्रीची ही धीराची भाषा स्वागतशील आहे. परंतु अशा अस्मानी-सुलतानी संकटातील जीवनसंघर्षात शेतकऱ्यांच्या आत्महत्या काही थांबत नाहीत. जगण्याच्या भीतीने शेतकरी आत्महत्या करून 'जगण्याचा कंस पूर्ण' करतो आणि कल्पनेने आपल्या सुतकाचा सोहळाही कवयित्री काव्यमय करते.

शेतकऱ्याच्या सात पिढ्या मातीत खपूनही त्याचे घरदार आधुनिक होत नाही. 'चुलीत खोडक्याचा धूर' आहेच आणि 'भाकरीसंग चिमूटभर राख' पोटात जातेच. कळस म्हणजे,

'लाज वाटतेय आम्ही शेतकरी असल्याची
चवड्यावर बसून दगडानं.....पुसण्याची.'
(पृ. २८)

प्रार्तविधीसाठी शेतकरी अजूनही सुलभ शौचालय वापरू शकत नाही. शेतकरी बाया-बापड्यांचे हे मागास जीवन आणि आदिम माणसात काय फरक? हे शल्य कवयित्रीला बोचते.

शिक्षणाची गंगा खेड्यापाड्यांत पोचूनही हा माणूस अद्याप व्यवस्थेने असंस्कृतच ठेवला. व्यवस्थेने विहिरीतील 'पाणी' उपसले, शेतकरी मात्र 'गाळ'च राहिला. त्यासाठी कवयित्री 'आता मात्र याच गाळातून विद्रोहाची नदी वाहील', अशी विद्रोहाची आणि व्यवस्थेविरुद्ध लढण्याची भाषा करते. कारण ही व्यवस्था जाहिरातबाजीत या शेतकऱ्यांची दिशाभूल करून शक्य त्या मार्गाने लूटमार करीतच आहे. 'पेर्ते व्हा' पक्षी पावसाळ्यापूर्वी आणि आत्महत्याग्रस्त शेतकऱ्याच्या सरणाच्या वेळीही 'पेर्ते व्हा' म्हणतो, ही विसंगतीच आहे. व्यवस्थाही दशावतारी रूपांप्रमाणे लुबाडत आहे. या व्यथेचा कळस म्हणजे,

'आत्महत्या केल्यावर।
भरीव आर्थिक मदतीच्या घोषणा होतात
आमच्या दुःखाच्याही जाहिराती केल्या जातात।
या शेतीप्रधान देशात.' (पृ. ३०)

ही दुःखावर डागण्या देणारी व्यवस्था कधी नष्ट होईल, याची विवंचना या सहानुभूतिशील कवयित्रीला आहे. म्हणून ही कविता आदिम वेदनेची कविता आहे, असे म्हणावेसे वाटते.

'खाटकाच्या दावणीला घरच्या गायीचा खोंड बांधताना' या शेतकऱ्याचा हात थरथरतो. यंत्रसंस्कृतीमुळे कृषिसंस्कृती, जनावरे शेतीतून हद्दपार होत आहेत. गोठ्यात बैलांऐवजी ट्रॅक्टरने जागा बळकावली आहे. आणि हाही बाजारू संस्कृतीचा जागतिकीकरणाचा परिणाम आहे. कृषिसंस्कृतीच्या विघटनाबरोबर कुटुंबविघटनाचाही शाप या समाजाला मिळाला आहे. त्यामुळे एकत्र कुटुंबातीत माया-ममता, एकमेकांचा आधार आणि जिव्हाळा लयास जात आहे. चौकोनी कुटुंब आणि स्वार्थ हेच आज जीवन झाले आहे.

'मातीतल्या माणसाचं माणूसपण।
भिरूड लागून नष्ट होताना
जग मुठीत घेऊन।
एक्सप्रेस यूवरसेल्फ....
कनेक्टिंग पिपल....म्हणायचं.' (पृ. ३६)

या ओळींतील माणसाचे माणूसपण हरण्याची रोगट वृत्ती आणि स्वतःचे अस्तित्व सिद्ध करणारी ग्लोबल चमकूगिरी हाच या युगाचा धर्म होत आहे, हे मर्म कवयित्रीने नेमक्या शब्दांत सांगितले आहे. जागतिकी-करणात 'स्वत्व' गमवणारा माणूस यापेक्षा आणखी वेगळे काय करू शकतो? परिणामी माणूस भावनात्मकतेला पारखा होऊन त्याचे वस्तूकरण होत आहे, हे कटुसत्य येथे ध्वनित व्हावे. त्यातच जमीन म्हणजे 'लँडलाइन' कमी कमी होत आहे.

'टोपल्यातला उरलासुरला तुकडा.....स्वतःसाठी' न कुरकुरता खाणाऱ्या स्त्रीला आयुष्यात प्रत्येक घडीला परीक्षाच द्याव्या लागतात. मग नवऱ्याचा मार खाणारी, पाठोपाठ पोरीच झाल्यावर हिणवली गेलेली, बिनपायऱ्याच्या विहिरीत ढकललेली अशी स्त्रीची विविध रूपे कवयित्री उघड्या डोळ्यांनी पाहते आणि म्हणते,

'बाई ग.......
एवढं जगणं, भोगणं, सोसणं
शिकलीस कुठून?
......तोच सोशीक अंश
वाहतोय माझ्या रक्तातून.' (पृ. ३८)

आदिम स्त्रीचा वारसा चालविणाऱ्या आजच्या स्त्रीची व्यवस्थेच्या लोखंडी कुलपातून सुटका अद्याप व्हायची आहे. कवयित्री त्या क्षणाची वाट पाहतेय. बाईचं बाईपण मातीत सापडते, म्हणून त्या मातीतील पाऊलखुणा व्यथा-वेदना सहन करून बुजवत जायच्या की त्यातून नव्या युगाची चाहूल ऐकायची, असा प्रश्न ही स्त्री सहजपणे स्वतःलाच विचारत राहते.

मातीच्या गर्भातील रोपट्यांचे हुकार आणि स्त्रीचे मातृत्व ही सर्जनाची साम्यस्थळे म्हणूनही स्त्रीचे मोठेपण आहेच. स्त्रीचे आभाळ जन्मापासून फाटलेले असले, तरीही सृजनाच्या लालसेने ती बेंबीच्या देठापासून स्त्रीधर्म पाळण्याचे उद्याच्या पिढीला अभिवचन देते. 'बी' हे सृजनाचे माध्यम. त्याच्या वाढीबरोबरच झाड वाढते. पण त्याला फांद्या छाटणाऱ्या कुऱ्हाडीची भीती वाटावी त्याप्रमाणे तिचे अस्तित्व शेवटपर्यंत शाबूत राहील की नाही, ही भीती या सत्त्व जपणाऱ्या स्त्रीला वाटते.

'हंड्यावर गं हंडा मांडते। बाई मांडते'
'राख चुलीची भरता। हात भाजतो कधी
मूठभर राख माझी। मीच भरते गं कधी'
'हातभर गोंदलं वं। चितरच संसाराचं
टचाटचा सोसलं वं। काटं उभं सायाळाचं.'

या काव्यपंक्तींतील पाणी आणण्याचे कष्ट, घरकामातील कष्ट म्हणजे शेवटी जणू तिच्याच मृत्यूनंतरची राख तिने भरल्याचा अनुभव आणि अंगावरील सायळाच्या काट्यांचे गोंदण म्हणजे वेदनेशिवाय तिचे जीवनच नाही, हे अर्थ सूचित होतात.

स्त्री आणि गाय यांचे आदिम काळापासून सलगीचे नाते आहे. गायीसाठी स्त्री आपले श्रम कारणी लावते. पण व्यवस्था मात्र दोघींनाही जखडून ठेवते. एकीला संसाराला बांधून ठेवते तर दुसरीला दावणीला. त्यातून सुटका करून घेण्यासाठी स्त्रीने गायीला आपल्यात

सामावून घेतले. पण गायीच्या पोटात तेहतीस कोटी देव असूनही तिला अखेरीस कावळ्या-कुत्र्यांच्या हवाली केले जाते, तर स्त्रीला विद्युत्‌दाहिनीत ढकलेपर्यंत तिच्या संरक्षणासाठी तिलाच लढावे लागते. 'काळीज फुटेपर्यंत स्त्री कित्येक शतकांपासून' व्यवस्थेविरुद्ध लढतेच आहे. पण अद्याप सुटका नाही, हे कवयित्रीचे दु:ख म्हणजे सहवेदनाच आहे. गायीबरोबरचे स्त्रीचे नाते जसे साम्यदर्शक आहे, त्याचप्रमाणे 'केळी'ला मातृत्वाचे रूप देऊन तिची सृजनात्मकता 'केळी' या कवितेतून साकारलेली आहे. एखाद्या अंगाईगीतासारख्या रचनेतून हळुवारपणे केळफळाचा विकास साधला आहे.

'मोठाल्या घडांनी, वाकली सावली।
बाई वाकली सावली
पेलता लेकरू, थकली माऊली।
बाई थकली माऊली
आईच्या मायेचा, घावेना गं तळ।
बाई घावेना गं तळ
केळीच्या गाभ्यात, दाटली कमळं।
बाई दाटली कमळं.' (पृ. ६२)

केळीच्या झाडात मातृत्व पाहणारी कवयित्री मायेचा तळ 'घावत' नाही, तिच्या मायेला अंतच नाही हा वात्सल्यभाव येथे सहजपणे व्यक्त करते.

'बांधलेल्या भाकुरीत। बोले आईचे ग मन
लेक पोटुशी नाजूक। तिला सोसवेना भूक
बाईच्या ग जगण्याला। काट्या-कुट्याचं कुंपण'
(पृ. ७१)

या काव्यपंक्तींतून स्त्रीमनाच्या मायेचे नितळ दर्शन घडते. स्त्रीचे जगणे म्हणजे फुलांची रास नसून काट्याकुट्यांचा रस्ता आहे हेच खरे!

ऊसतोडणी कामगार स्त्रीची व्यथा 'पाचटाच्या मुलखाले' या कवितेत माय-लेकराच्या प्रश्नांतून अत्यंत हृदयस्पर्शी शब्दांत बोलीभाषेत व्यक्त होते. त्या मुलाचा शेवटचा प्रश्न,

'मले ठावे ढोर जणू। दावणीला बांधलेले
तूच बोलनि न मले। पुन्हा परतू घराले
मुकी का तू असी आये। काय पूसी पदराले,
कध्धी तोंड दाबू नाय। .....पाचटाच्या मुलखाले'
(पृ. ७६)

ऊसतोडणी कामगारांच्या जीवनातील कष्ट, दारिद्र्य आणि लाचारी 'दावणीला बांधलेले ढोर' आणि 'काय पूसी पदराले?' या शब्दांतून अत्यंत परिणामकारकपणे व्यक्त होते. म्हणूनच या 'पाचटच्या मुलखाले' पुन्हा तोंड दाखवू नये, ही त्या शाळेतल्या मुलाची भाषा व्यवस्थेविरुद्ध कितीतरी अर्थ ध्वनित करते.

संत सावता माळ्याला त्याच्या शेतातील पिकात विठ्ठलाचे दर्शन घडे. त्याप्रमाणे या कवितेतील शेतकरीही विठोबा-रखुमाईच्या चरणी लीन आहेत. त्यामुळे त्यांना शेतीत काम करताना विठ्ठलाचे दर्शन घडते. किंबहुना,

'दगडाच्या देहामधी । नाही लपत विठोबा
भर सुगीच्या दिसांत। पेंढ्या बांधते रखुमा
भलरीच्या तालावर। विठू काढतो कडबा.'
(पृ. ७९)

शेतकऱ्याचे आणि पर्यायाने कवयित्रीचे श्रद्धाशील मन येथे प्रकटते.

दुष्काळाशी सामना करणारा शेतकरी, वांझोटी राहिलेली भुई, सालाने काम करणाऱ्या बापाचा साहेब झाल्यावर आई-बापांकडे ढुंकूनही न पाहणारा मुलगा, भोळाभाबडा, माळावर शेळ्या वळणारा, दारिद्र्यात आणि कष्टातच निघून जाणारा बाप मनाला जखम करून जातो. अशी कितीतरी शल्ये या कवितेत बोलकी झाली आहेत. अशाही स्थितीत ही मातीत राबणारी माणसे अजून चिवट आहेत. पण जागतिकीकरण आणि चंगळवादाने या गावातील माणसांचे जीवन उद्‌ध्वस्त होत आहे, ही व्यथा कवयित्री पुन्हा पुन्हा सांगत आहे.

हरितक्रांतीच्या स्वप्नांनी माणसे फुलली. हंगामापेक्षा बारमाही पिके हाती घेऊ लागली. पण परंपरागत बियाण्यांऐवजी सीड बँकेतले नि:सत्त्व बियाणे जमीन आपलेसे करीत नाही. पिकांऐवजी गवताचेच पीक अमाप येऊन शेतकरी आणखी कर्जबाजारी झाला. त्याला आधुनिक तंत्रज्ञानाची 'माहिती' खूप झाली; पण तिचे 'नॉलेज' कधीच झाले नाही. येथेच शेतकऱ्याचा घात झाला. जमिनीचा पोत घसरला. मातीचे मूळ रूपच नष्ट होत आहे. कृत्रिम खतांनी 'मृद्‌गंध'च वाऱ्यात विरून गेला. म्हणून,





'आता कृषी शिक्षणाच्या डिजीटल धड्यात।
मृद्‌गंध शोधतोय आम्ही'

मातीतून मिळणाऱ्या धनाऐवजी वाढत्या शहरीकरणातील धंद्यातून श्रीमंत होण्यासाठी आणि 'एन. ए.' करण्यासाठी रोज शेकडो अर्ज दाखल होतात, ही ग्लोबलायझेशनची लाटच म्हटली पाहिजे. शेतकऱ्याला तूर्त तरी पिकांतून मिळणाऱ्या पैशांपेक्षा जमीनविक्रीतून मिळणाऱ्या सोन्यासारख्या पैशांचे मोल अधिक वाटू लागले आहे. प्रचंड जंगलतोड, वाढते शहरीकरण आणि पर्यावरणाचा ऱ्हास यांमुळे पावसाचे प्रमाण घटले. किंबहुना अवकाळी पावसाच्या हंगामामुळे मेटाकुटीला आलेला शेतकरी आणखी उद्‌ध्वस्त होत आहे. नद्यातील प्रचंड वाळू-उपसा आणि नद्या वळविणे यांतून आणखी प्रश्न निर्माण झाले आहेत. म्हणून कृत्रिम पावसाचे प्रयोगही करून पाहिले, पण हा सर्व देखावा आहे. कवयित्री म्हणते,

'अरे ये तो येडा बनानेका काम है
अपनी पहलीवाली वो असली बारीश कहाँ है!'
(पृ. ६३)

विविध प्रकल्पांतून विस्थापितांचे पुनर्वसन, त्यांचा विकास यांसारखे प्रकल्प सात्त्वकाश येतात. पंचवार्षिक निवडणुकीच्या राजकारणात मते मिळेपर्यंत सर्वसामान्य जनतेला भूलथापा दिल्या जातात. सुशिक्षित बेकारांच्या फौजा वाढत राहतात.

'सुशिक्षित बेकारांच्या गर्दीला।
वळवणारे लालसी हात
कनेक्टिंग इंडियाची स्वप्नं दाखवतात।
अरे, ही दरीच इतकी भयंकर की,
कोणत्याही काळाला नाही सांधता आली.'
(पृ.६४)

या काव्यपंक्तींतून समाजकारण, अर्थकारण, राजकारण आणि जागतिकीकरणाचे वास्तव आणि भयावह चित्र कवयित्रीने प्रगल्भ जाणिवेतून प्रकट केले आहे. त्याला आव्हान देणे अशक्यच आहे. समाजाच्या वेदनेच्या मूळ गाभ्यालाच येथे हात घातला आहे. यावर समाजहितैषी शासनाने गांभीर्याने विचार करण्याची वेळ आली आहे. समाजाला वेडे बनवून स्वार्थ साधण्याची ही मूळ प्रवृत्ती उखडल्याशिवाय ही विषमतेची दरी बुजणे अशक्य आहे.

समाजातील पाशवी वृत्ती आणि पैशाचा माज असणारे कितीतरीजण कोवळ्या अबलांवर बलात्कार करून त्यांचे जीवन उद्‌ध्वस्त करीत आहेत. बांधावरचा म्हसोबा, शिवेवरची लक्ष्मी आणि सातीआसराही त्या नराधमांना रोखू शकत नाहीत. धनदांडग्यांच्या दहशतीने आसपासची जिवंत माणसेही 'वठून' जातात. मजुराघरच्या सौंदर्याची श्रीमंती शेतमालकाची बळी ठरते आणि 'पोरच बाजिंदी होती....भानगड आसन....आत्महत्या केली आसन्' असा कांगावा करून पैशाने सर्व 'मॅनेज' करण्याची आजची लंपट समाजव्यवस्था कवयित्रीच्या स्त्रीसुलभ नजरेतून सुटत नाही. कवयित्रीच्या शब्दांत सांगायचे तर,

'उलट्या मिरच्यांची झाडे।
उलट्या पिसाच्या कोंबड्या
तशी उलट्या काळजाची माणसं।
वावरताहेत जिकडं तिकडं....
दिवसाढवळ्या.......स्त्रीत्वाचा बळी घेत.'
(पृ. ६८)

असे हे उघडे आणि सात्त्विकतेला संताप आणणारे, विकृत झालेले समाजचित्र कवयित्री मांडते. हे चीड आणणारे वास्तव समाजव्यवस्था अद्याप बदलू शकत नाही, हे आणखी वाईट आहे.

कष्टकरी आईचे व्यक्तिमत्त्व 'आईच्या पदराखालून' या कवितेत कवयित्रीने अत्यंत जिवंतपणे उभे केले आहे. 'इतभर' पोटाच्या भरीसाठीच तिने उभे आयुष्य कष्टात घालविले. मुलींना विद्यापीठीय शिक्षण देण्याची इच्छा असूनही ते तिला जमले नाही. मुलींची बालसुलभ हौसही ती पूर्ण करू शकत नाही. कष्टाने तिचे हात वठलेल्या झाडांच्या फांद्यांचे रूप धारण करतात. त्या हातांत बांगड्या भरताना काच घुसल्यावर हातातून पडलेले रक्त बांगड्यांवर पडते. त्या तांबड्या लाल रंगाच्या बांगड्यांतही ती समाधान मानते. धान्यापासून दारूनिर्मिती होते हे समजल्यावर मात्र ती भयंकर चिडते. कारण,

'दारूमुळे फाटलेला तिचा संसार
तिला कधी सांधताच आला नाही.' (पृ. ८७)

जीवघेणे दारिद्र्य आणि दारुड्या नवऱ्याने बुडविलेला संसार यांत सापडलेली ही स्त्रीची भोगयात्रा अद्याप

सुरूच आहे. अशाही स्थितीत तिची सर्वांगांनी होणारी लुबाडणूक ती उघड्या डोळ्यांनी पाहते. व्यवस्थेत ज्या शिक्षणातून नैतिकतेची अपेक्षा करावी, तेथेही ही लुबाडणूक थांबत नाही. शाळकरी मुलीने आईबरोबर दिवसभर कष्ट करून कोथिंबीर बाजारात आणावी आणि ज्या शिक्षिकेने या मुलीला प्रोजेक्ट बरोबर केले नव्हते म्हणून शिक्षा केली, तिनेच मुलीचे आईसमोर कौतुक केल्यावर त्या बदल्यात आईने शिक्षिकेला दोन जुड्या फुकट द्याव्यात, यातून समाजातील कष्टकरी स्त्रीचे कष्ट, तिचे औदार्य आणि शिक्षिकेने फुकट जुड्या मिळविणे हे सर्वच नैतिकतेचा ऱ्हास करणारे आहे. '....परिस्थिती, शिक्षण आणि जगणं एकाच जुडीत बांधता येईल?' हा कवयित्रीचा प्रश्न अस्वस्थ करणारा आहे.

त्याप्रमाणे शेतकऱ्याने जोडधंदा म्हणून दुग्धव्यवसाय सुरू केला. वासराला पुरेसे दूध न पिऊ देता त्याला कुपोषित ठेवून 'धवलक्रांती'ला हातभार लावला. पण 'जिथं दुधाला पाण्याची किंमत असते', तेथे रक्ताचं पाणी करून दुधाच्या किटल्या भरून शेतकऱ्यांच्या हातात काय पडते? हीदेखील व्यवस्थेने केलेली लुबाडणूक आहे. भेसळयुक्त दुधाचा धंदा शेतकऱ्यांच्या जिवावर शहरात जोरात सुरू आहे, हे उघडे सत्य कवयित्री सांगून जाते. तिच्या मालाबरोबर ती कष्टकरी स्त्री तिचे मनही आलिशान बाजारपेठेत पाठविते आणि स्पर्धेत टिकण्यासाठी ऐपत नसतानाही लेकरांना कॉन्व्हेंटमध्ये पाठविते. अन्यथा या महानगरीय व्यवस्थेत ती उघडी पडतील, अशी ही स्पर्धेतील वेदनेची कविता आहे.

अशाही स्थितीत ग्रामीण स्त्रीला सावित्रीबाई आणि ज्योतिबा फुले यांचे शेती आणि शिक्षणक्षेत्रातील ऐतिहासिक काम आदर्श म्हणून खुणावते. त्या वाटेने जाण्याचा ती निग्रह करते.

'पाण्याच्या काटकसरीचं महत्त्व।
दीडशे वर्षांपूर्वी सांगितलेला महात्मा
पुढंच पुढं जात राहिला।
त्यानं पाणी भरून ठेवलेलं मडकं
पाझरतंय अजून ....
माझ्या सीताफळाच्या बुडाशी.' (पृ. ६१)

ही लाखमोलाची शिकवण 'अजून पाझरते'. या शिकवणीची आज नितान्त गरज आहे.

कष्टकरी शेतकरी तसा अठरा विश्वे दारिद्र्यातच जगत आला आहे. पण 'कर्जापायी फाशी' घेण्याचे प्रकार पूर्वी गांवाला माहीत नव्हते. त्याचे 'कोरड्याठाक विहिरीगत सोशीक मन कणखर' होते. अनेक दुष्काळांतही त्याने तग धरला होता. पण आता संयमाची जागा नैराश्याने घेतली. त्यातून व्यसनाधीनता वाढली. कर्जामध्ये तरुण पोरे बुडू लागली. भ्याडपणा वाढीस लागला आणि त्याचा अपरिहार्य परिणाम,

'दावणीचं दावं आता। गळ्याकडे घेतंय धाव
किड्याचं औषध पिऊन। जिंदगीवर बसतोय
घाव.' (पृ. ७८)

या परिस्थितीला जितका निसर्ग कारणीभूत आहे, त्यापेक्षा मानवी सुखासीन प्रवृत्ती, चैन आणि खोटी प्रतिष्ठाही कारणीभूत आहे, असे कवयित्रीचे निदान आहे. म्हणून ती तरुण पिढीला निग्रहाने सांगते,

'गावामधले पोर आता। कार्व्हर झालं पाहिजे
प्रयोगाचं पीक लावून। बांडगूळ काढलं पाहिजे.'
(पृ.७८)

'एक होता कार्व्हर' मध्ये कार्व्हरच्या अथक प्रयत्नांची आणि यशस्वी जीवनाची कहाणी वीणा गव्हाणकरांनी विशद केली आहे. त्या प्रेरणादायी कहाणीतून तरुणांनी बोध घेऊन फाशीचे बांडगूळ मनातून कायमचे खुडले पाहिजे, अशी विधायक भूमिका शेतकऱ्यांच्या हितासाठी परोपरीने मांडते.

कल्पना दुधाळ यांची ही कविता शेतकऱ्याच्या जीवनापासून ग्लोबल मार्केटपर्यंत आणि अंधश्रद्धेपासून शिक्षणापर्यंत प्रवास करताना दिसते. अशा या बहुआयामी कवितेबद्दल ज्येष्ठ साहित्यिक उत्तम कांबळे लिहितात, "एक बहुआयामी आणि अस्वस्थ श्वास सोडणारी कल्पनाची कविता प्रत्येकाला अस्वस्थ करते. मोठा पिसारा घेऊन ती जागतिकीकरणाला आणि शेतकऱ्यांच्या आत्महत्येला पकडते. विशेष म्हणजे वाचकाला पकडून त्याला विचार करावयास लावते." (प्रस्तावना). उत्तम कांबळे यांच्या या अभिप्रायासंबंधी आणखी वेगळे सांगण्याची गरज नाही.

'सिझर कर म्हणतेय माती' या कवितासंग्रहात

एकूण ५६ कविता समाविष्ट आहेत. कवयित्रीने वरचा बांध - 'अस्तित्व', मधला बांध - 'सहज गं' आणि खालचा बांध - 'चिखलात कोरलेले ठसे' अशा तीन भागांत आपली कविता मांडली आहे. कवितासंग्रहाचे वरील तीन भाग जमिनीच्या बांधणीच्या संदर्भात असले, तरी कवितांच्या आशयांत मात्र वेगळेपण आहे. सर्वच कविता प्रामुख्याने माती, स्त्री, शेतकरीजीवन, जागतिकीकरण आणि सामान्य माणसाची होणारी फसवणूक इत्यादी विषयांना शब्दबद्ध करतात. काही कविता लोकगीतांचे रूपबंध घेऊन प्रकटत असली, तरी बहुसंख्य कविता ही मुक्तशैलीत व्यक्त झालेली आहे. या मुक्तशैलीतील कवितेला अंतर्गत लय आहेच. परंतु कधी कधी ही कविता विचारांची साखळी मांडत जाते. त्यामुळे अंतर्गत लयीला बाधा पोचते. नवोदित कवयित्रीच्या कोणत्याही खुणा न जाणवता ग्रामीण कवितेचा प्रवाह श्रीमंत करणारी एक कसदार कविता म्हणून या कवितांकडे पाहता येते.

या संपूर्ण कवितेला प्रमाण मराठीचे वावडे नसले, तरी ग्रामीण जीवनातील शेतीमातीशी निगडित शब्दांनी ग्रामीण कवितेला ती कविता अधिक जवळची आहे. उदा., दुधाळ हुरडा, मचाण, गोफण, कणग्यातले दाणे, चिखलाचा गोळा, खंडीभर शेळ्या, रेशमी आळ्या, जवळचा फाटा, खोरे, पाटी, दावण, खोंड, सरीआड सरी, चकचकीत झरा, देठ, कलम, वैरण, गेयं, देखी सोताले रे माय, बये, खुरपे, छटाक, दांडाचं जुनेरं, बुबुळावरचं पडदं, काठाड्या, आंब्याची पऱ्हेरी, शिरगोळीचे खडे इत्यादी शब्दप्रतिमा ग्रामीण जीवन आणि परिसर सजग करतात.

कवितेचा आशय अधिक अर्थघन करण्यासाठी 'येडा बनानेका काम', 'पहलीवाली असली बारीश कहाँ हे?', 'अरे भाई इससे पहले हम जादा खुश थे' यांसारखे हिंदी शब्दसमूह कवयित्री सहजपणे योजते. त्यामुळे कवितेचा तोल बिघडत नाही, पण आशय अधिक समृद्ध होतो.

आज शहरी भागाबरोबरच विविध क्षेत्रांत इंग्रजी शब्द सहजपणे बोलले जातात. तोही जागतिकीकरणाचाच परिणाम म्हटला पाहिजे. सिझर, ग्लोबल एरिया नेटवर्क, अंड्याचा ट्रे, व्हेज-नॉन व्हेज ढाबा, कॅन्सल, युरियाचा खाऊ, मॉइश्चरायझर, ॲक्सिडेंट हॉस्पिटल, मोबाईल सेव्ह, नॉट फॉर सेल, ॲटोस्वीच, बॅलन्स बॅटरी, ग्लोबल वर्ल्ड, स्क्रीन सेव्हर, स्कीन फ्रेश, टिश्यू कल्चर, पेस्ट कन्ट्रोल, इथेनॉल, पोस्ट मार्टेम इत्यादी शब्द या कवितेत आधुनिक जगाची ओळख करून देतात. त्यातून कवयित्रीची बहुश्रुतता व्यक्त होतेच; पण ग्रामीण जीवनानेदेखील नव्या युगाशी जुळवून घेतले पाहिजे, हा संदेश मिळत राहतो.

'पाणी आणते....बाई आणते', 'झुलल्या फांदीला गं', 'रोज मातीत....मी नांदते बाई' या कवितांना लोकगीताची डूब असून स्त्रीसुलभ गीतांतील गेयता येथे अनुभवता येते. या कवितेला अलंकरणाचा सोस नाही, पण ग्रामीण जीवनाचे अस्सल चित्र ही कविता रंगरूपासह साकार करते. शेतीमातीचा अभिमान आणि अस्मिता बाळगणारी कवयित्री, पोशिंद्या शेतकऱ्याला

'मी निघालेय आता.....।
सृजनाची ओंजळ घेऊन
या विश्वाच्या कानाकोपऱ्यांत पेरायला।
पोशिंद्याचं ठळक नाव ग्लोबलायझेशनवर
कोरायला.'

या शब्दांत स्वाभिमानपूर्वक उभारी देते. कारण या पोशिंद्यावरच जगाचे पोट अवलंबून आहे.

या कवितेचे शीर्षक आणि मुखपृष्ठ यांचा संबंध अन्वर्थक आहे. भिजलेली सृजनशील माती सर्जनासाठी अडलेली आहे. काही हिरवे कोंब बाहेर येत असले, तरी अद्याप कित्येक बीजांना आपले अस्तित्व सिद्ध करायचे आहे. हाच भाव या मुखपृष्ठावरील चित्रातून वाच्यार्थाने स्पष्ट होतो. म्हणून मुखपृष्ठही अर्थपूर्ण आहे.

'सिझर कर म्हणतेय माती'
(कवितासंग्रह),
कल्पमा दुधाळ,
नवसिद्धान्त प्रकाशन, नाशिक.
पहिली आवृत्ती, डिसेंबर २०१०.

वाचकांचा पत्रव्यवहार

जवाहरलाल नेहरू आणि सुभाषचंद्र बोस

बाबूराव चंदावार

स.न.वि.वि.

'नवभारत' मे-जून २०१४ या जोडअंकात प्रसिद्ध झालेल्या पं. जवाहरलाल नेहरू विशेषांकातले सर्वच नऊ लेख मी लक्षपूर्वक वाचले आहेत. याचाच दुसरा विशेषांक नोव्हेंबरमध्ये प्रसिद्ध होणार असल्याचे संपादकीयात म्हटले आहे.

पं. जवाहरलाल नेहरू यांच्या कार्याचे 'शक्य तितके यथार्थ मूल्यमापन करावे, या उद्देशाने 'नवभारत'ने हा जोडअंक प्रसिद्ध केला आहे', असेही संपादकीयात म्हटले आहे.

(स्व.) पं. जवाहरलाल नेहरू यांच्या कार्याचे 'यथार्थ मूल्यमापन' करण्याचा 'नवभारत'चा हा प्रयत्न प्रशंसनीयच म्हणायला हवा. यात संपादकांना यश आलेलेही दिसते आहे. म्हणून, मी संपादकांचे अभिनंदन करतो आहे. श्री. आनंद हार्डीकर यांचा 'जवाहरलाल नेहरू आणि सुभाषचंद्र बोस' हा लेख मात्र वादविषय हाताळणाराच म्हणायला हवा. अशा वादविषयाला हाताळण्यासाठी विशेष प्रकारचा संयम बाळगण्याची गरज असते. श्री. आनंद हार्डीकरांना हे साध्य होऊ शकलेले नसावे, असे वाटते. कारण (स्व.) सुभाषबाबूंविषयी जवाहरलाल नेहरू आकसानेच वागले असावेत, असा गर्भितार्थ आनंद हार्डीकरांच्या लेखातून निघतो व तो मलातरी ग्राह्य वाटत नाही. कारण, सुभाषबाबूंविषयी सहानुभूती बाळगण्यासाठी जवाहरलाल नेहरूंना दूषण देण्याचा प्रकार संयमाच्या अभावातला असल्याचेच हार्डीकरांचा लेख वाचून मला वाटले. हे त्यांना टाळता आले असते, तर बरे झाले असते. अर्थात, पं. जवाहरलाल नेहरूंसारख्या स्वातंत्र्ययोद्ध्याविषयी लिहिताना स्वतःची आवडनिवड बाजूला ठेवून तटस्थ व स्वतंत्रपणे आकलन करण्याची वृत्ती बाळगायला हवी असते. श्री. हार्डीकरांच्या लेखात याचा मला संपूर्ण अभाव दिसला, हे या ठिकाणी नमूद करायलाच हवे.

'शक्य तितके यथार्थ मूल्यमापन' करण्यासाठी ज्या विशिष्ट साधनांची व अनेकानेक संदर्भांची जुळवाजुळव करावी लागते, ती करताना बरेच परिश्रम घ्यावे लागतात. संपादकांनी जमेल तेवढे हे केलेलेच आहे; पण जे करायचे राहून गेले, तेही पुष्कळच आहे. या दृष्टीने पं. नेहरूंच्या काळात महात्मा गांधींच्या विचारांना व कर्तृत्वाला जाणणाऱ्यांची व म. गांधींचे नेतृत्व स्वीकारूनच स्वातंत्र्याच्या चळवळीत सहभागी झालेल्यांची नेहरूंविषयीच्या

मतांची व धारणांची यथायोग्य दखल घेण्याची गरज होती. या दृष्टीने (स्व.) राजगोपालाचारी यांच्या मताची व धारणेची दखल घेणे मला जास्त गरजेचे वाटते. नेहरूंना महात्मा गांधींचे राजकीय वारसदार म्हणण्याची एक प्रथा पाडली गेली होती. याविषयी राजगोपालाचारींनी स्वतःचा प्रतिकूल अभिप्राय दिला होता. यावर (स्व.) महादेवभाई देसाई यांनी 'हरिजन'मध्ये संपादकीय लेख लिहिला होता. (कदाचित १९३५ चा असेल. याची झेरॉक्स प्रत माझ्या संग्रहात कुठेतरी दडून असू शकेल.) यात महात्मा गांधींनी जे उद्‌गार काढले होते त्याविषयी लिहिले आहे, की "माझ्या मृत्यूनंतर जवाहरलाल माझीच भाषा बोलेल." राजगोपालाचारींसारख्या त्या वेळच्या अनेकांची जवाहरलाल नेहरूंविषयी वेगवेगळी मते होती. यात (स्व.) आचार्य कृपलानी, (स्व.) डॉ. राममनोहर लोहिया, (स्व.) अबुल कलाम आझाद, (स्व.) नरेन्द्र देव, (स्व.) जयप्रकाश नारायण अशांच्या बाबतीत विशेषकरून दखल घेण्याची गरज होती. पण, प्रसिद्ध झालेल्या नऊ लेखांत यांच्याविषयीचा कोणताही संदर्भ मला आढळून आलेला नाही. आकलनाच्या दृष्टीने पूर्णता येण्यासाठी यांचा संदर्भ लक्षात घेणे गरजेचे होते.

विनोबा आणि नेहरू या दोघांमधले सख्य सर्वविदित होते. विनोबा वयाने नेहरूंपेक्षा एक वर्षाने लहान होते. तरीही जवाहरलाल नेहरू विनोबांना आवर्जून भेटत असत. पण, विनोबा नेहरूंना भेटायला स्वतःहोऊन गेल्याचे माझ्या तरी ऐकिवात नाही. विनोबा-नेहरू या दोघांच्या सख्याविषयी (स्व.) डॉ. लोहिया समाधानी नव्हते. म्हणून, ते एकदाही विनोबांना भेटले नव्हते. अर्थात, जवाहरलाल नेहरूंविषयी विनोबा अतिशय अनुकूल भाव– ज्याला इंग्रजीत 'सॉफ्ट कॉर्नर' म्हटले जाते– बाळगून होते म्हणतात. एकदा आम्ही काही मित्र विनोबांशी याविषयी प्रत्यक्षात बोललोही होतो. आम्ही विनोबांना सरळ प्रश्न केला होता, की "आपणास नेहरूंविषयी 'सॉफ्ट कॉर्नर' आहे, असे म्हटले जाते. यावर काय म्हणाल?" यावर क्षणाचाही विलंब न करता ते म्हणाले होते, की "कोणाच्या विषयी मला 'सॉफ्ट कॉर्नर' नाही आहे, हे तुम्ही सांगू शकाल काय?" याचे उत्तर आम्हाला देता आले नव्हते. कारण, सर्वांच्याच बाबतीत विनोबा 'सॉफ्ट कार्नर' ठेवून होते व हे आमच्या चांगले लक्षातही होते. तरीही विनोबांनी विशिष्ट प्रसंगात म्हटले होते, की 'जी आश्वासने दिली गेली ती पाळलीच गेली नसतील तर संबंधितांनी आपल्या पदांचा राजीनामा द्यावा.' हे नेहरूंना उद्देशून योजना आयोग व पंचवार्षिक योजनांच्या संदर्भात म्हटले होते. जवाहरलालजींचे यथार्थ मूल्यमापन करण्यासाठी अशा सर्व बाबी महत्त्वाच्या ठरतात, हे लक्षात घ्यायला हवे. पण याकडे म्हणावे तसे व तेवढे 'नवभारत'मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या नऊ लेखांत लक्ष दिले गेलेले नाही.

१९५५ साली ओडिसा राज्यात ब्रह्मपूर या शहरात काँग्रेसचे एक अधिवेशन झाले होते. विनोबांच्या पदयात्रेतल्या मार्गातला हा पडाव होता. विनोबांचे मार्गदर्शन लाभावे म्हणून त्या वेळचे काँग्रेस अध्यक्ष (स्व.) उच्छंगराय ढेबर यांनी नेहरूंच्या अनुमतीनेच काँग्रेस अधिवेशनाचे आयोजन केले होते. या वेळी मी विनोबांच्या पदयात्रेत एक पदयात्री म्हणूनच सहभागी झालो होतो. जवाहरलाल नेहरू, कन्या इंदिरा गांधीसह विनोबांना भेटायला आले होते. या वेळी मी त्यांना अतिशय जवळून पाहिले होते. याचे सविस्तर वर्णन मी 'मनस्वी' या माझ्या आत्मकथेत केलेले आहे.

जवाहरलालजींना समाजवादाचे आकर्षण होतेच. पण, ते समाजवादीच होते, असे मात्र डॉ. लोहियांना वाटत नव्हते. या बाबतीत महात्मा गांधी जयप्रकाश नारायण यांनाच समाजवादी मानत होते. म्हणून, महात्मा गांधींनी एकदा म्हटलेही होते, की "जयप्रकाश नारायण जर समाजवादाविषयी जाणत नसतील तर भारतात कोणालाच समाजवाद माहीत नाही, असेच म्हणावे लागेल." यावर जेव्हा मी विचार करतो, तेव्हा (स्व.) आचार्य जावडेकर यांचा 'आधुनिक भारत' हा ग्रंथ माझ्या दृष्टीसमोर येतो. हा ग्रंथ नुसताच अभ्यसनीय नाही, तर भारताच्या आधुनिक स्वातंत्र्याच्या चळवळी व त्यांतले विचारप्रवाह जाणून घेण्यास मराठी भाषेतला एकमेव महान ग्रंथ आहे. याला (स्व.) आचार्य स. ज. भागवत यांनी लिहिलेला या ग्रंथाचा 'परिचय' वैशिष्ट्यपूर्ण व महत्त्वाचा आहे. यात त्यांनी म्हटले आहे, की "विचाराचे संप्रदाय बनले म्हणजे त्यांचे सामर्थ्य क्षीण होते आणि कर्मठपणाच्या नादी लागून समाजाची हानी करण्यालाही ते कारणीभूत होतात, असा जगाचा इतिहास आहे. संप्रदायाच्या व कर्मठपणाच्या आपत्तीतून गांधींचा विचार सुटू शकेल, अशा आशा पूज्य विनोबाजींच्या अलीकडच्या तेजस्वी चळवळीने निर्माण झाल्या आहेत. जवाहरलाल, जयप्रकाश आणि विनोबाजी यांचे सहकार्य झाले, तर आचार्य जावडेकर म्हणतात त्याप्रमाणे भारतात सत्याग्रही समाजवादाची प्रतिष्ठापना झाल्याशिवाय राहणार नाही, असा मला भरवसा वाटतो."

(सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमाला, पुणे यांचे प्रकाशन 'आधुनिक भारत', लेखक आचार्य शं. द. जावडेकर, २९ मार्च १९६८, तिसरी आवृत्ती.)

जवाहरलाल नेहरू यांच्या योगदानाविषयी जे काही सांगणे शक्य होईल असे वाटते, ते या दृष्टीनेच सांगता यायला हवे. त्यांच्या यथार्थ मूल्यमापणाची दिशा यातूनच उजळून निघेल.

सहज वाटले म्हणून लिहिले आहे, एवढेच.

बाबूराव चंदावार
सईनगर, डी-१,
फ्लॅट-१३, सिंहगड रोड,
पुणे - ४११०३०
दूरध्वनी :२०२-२४२५०६९३

अनुक्रमणिका

लेखकांचा परिचय

प्रा. पाटील सुवर्णा नामदेव

एम. ए. एम. फिल. सेट. विविध नियतकालीकांमधून समीक्षात्मक लेख प्रसिद्ध. सानिया आणि मृदुला गर्ग यांच्या कथात्मक साहित्यांचा तौलानिक अभ्यास या विषयावरील पी. एचडी. सादर.

पत्ता : मोहनराव पतंगराव पाटील, महाविद्यालय, बोरगांव
ता. वाळवा जि. सांगली. भ्रमणध्वनी- ७७५७९७२२५६.

कै. प्रा. डॉ. प्रतिभा कामत

तत्त्वज्ञानाच्या प्राध्यापिका म्हणून निवृत्त. तत्त्वज्ञानविषयक मासिकांमधून लेख प्रसिद्ध.

पत्ता : Horizon, बिल्डिंग, गोखले रोड, दादर (उ.), मुंबई २८. दूरध्वनी : (०२२) २४४५७७१२.

डॉ. कमलेश सोमण,

लेखक, समीक्षक आणि अनुवादकार.

पत्ता : आनंदविहार, सी-२/३, लायगुडे मळा, गणेशनगर, धायरी, पुणे-४११ ०४१
भ्रमणध्वनी : ९४२२३५०३५०..

माधवी कोल्हटकर

डेक्कन कॉलेजच्या संस्कृत डिक्शनरी या प्रकल्पात संशोधन म्हणून कार्यरत.

पत्ता : ८८५/३, भांडारकर रस्ता,डेक्कन जिमखाना पुणे - ४११ ००४..
भ्रमणध्वनी : ८८५६९४१९३९.

प्रा. डॉ. अविनाश आवलगावकर

पुणे विद्यापीठाच्या मराठी विभागात प्राध्यापक म्हणून कार्यरत. मध्ययुगीन साहित्य व विशेषतः महानुभाव साहित्य यांविषयी लेखन. अनुष्टुभ्, युगवाणी, अस्मितादर्श, मराठी संशोधन पत्रिका, महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका इत्यादींमधून संशोधन व समीक्षात्मक लेखन प्रकाशित.

पत्ता :– १०४, सँडलवूड, स्पेन्सर्स लेन, डी.पी. रोड, औंध, पुणे – ४११००७.
दूरध्वनी : (०२०) २५८९६१५४

प्रा. डॉ. पंडितराव शा. पवार

गेली चाळीस वर्षे उच्चशिक्षण क्षेत्रात कार्यरत आहेत.

पत्ता :– ६ , ऋषिराज पार्क, अरिहंत नर्सिंग होमजवळ, मधुकमल नगर, गंगापूर रोड, नाशिक – ४२२०१३. दूरध्वनी : (०२५३) २३४३७८७, भ्रमणध्वनी : ९४२३१८१०८७.

अनुक्रमणिका

लेखकांस आवाहन

नवभारत मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण नवभारतकडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यासह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही याची स्पष्ट कल्पना नवभारतच्या संपादकांना द्यावी.

४. नवभारतमध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात नवभारतमध्ये येईल किंवा येणार नाही हे यथावकाश कळविले जाईल याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

- संपादक मंडळ

छपाई, कागद वगैरेंच्या वाढलेल्या खर्चामुळे 'नवभारत' ची वार्षिक वर्गणी ऑक्टोबर २०१४ पासून रू. ४००/- इतकी करण्यात आलेली आहे. कृपया याची नोंद घ्यावी. वर्गणीदार आणि वाचक यांनी सहकार्य करावे अशी विनंती आहे.

आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६५ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळयांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदान-प्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारत' ने कार्य करीत राहावे असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित-वाङ्मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारत' पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयातील ग्रंथालयात अद्ययावत् पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयातून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांना आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारत'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारत'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रू. ४००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारत'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

सुधारित किंमत
२० नोव्हेंबर २००६
पासून लागू

- वैदिकसंस्कृतीचा विकास (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ३०० रु
- अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती २०० रु
- पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ. सुमंत मुरंजन १२० रु
- हिंदी साहित्यविचार । प्रा. प्यारेलाल गोहेल २५ रु
- श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ ६० रु
- संशोधन साधना । डॉ. वसंत स. जोशी ६० रु
- आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी १५० रु
- वागीश्वरी । डॉ. गो. के भट ६० रु
- गिर्यारोहण परिचय । अच्युत खोडवे ४० रु
- इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले १३० रु
- शाहीर हैबती । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण ४० रु
- गीताचिकित्सा । भाऊ धर्माधिकारी १४० रु
- तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे २५ रु
- बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार । प. ल. वैद्य ५० रु
- हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे. पुं. रेगे १६० रु
- पाच पुस्तक-परीक्षणे । वा. म. कुलकर्णी ६० रु
- भेदविलोपन : एक आकलन । अशोक केळकर ३० रु
- कॉलिंगवुडची कलामीमांसा – एक भाष्य । रा. भा. पाटणकर १०० रु
- धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार । दि. के बेडेकर ३० रु
- आचार्य शं. द. जावडेकर : व्यक्तित्व आणि विचार १०० रु
- तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार १५० रु
- इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव । मे. पुं. रेगे १२० रु
- प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा २०० रु
- चार्वाक: इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले १०० रु
- विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर १२० रु
- नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन । द. ना. धनागरे ४० रु
- प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म. अ. मेहेंदळे ५५० रु
- हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा (दुसरी आवृत्ती) : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी २२५ रु
- पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा इतिहास (दुसरी आवृत्ती) : प्रा. मे. पुं. रेगे १६० रु

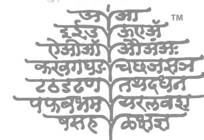
१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही. पी. ची पद्धत नाही.
३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२८०३ (जि. सातारा) फोन :(०२१६७)२२०००६

हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर यांनी केंसागर ग्राफिक्स अँड प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका

हे मासिक प्रा. यशवंत कळमकर यांनी सन प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून
सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थाद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई